



湖南大学出版社
图书出版基金资助项目

周易古礼研究

兰甲云 著

湖南大学出版社

序 一

陈戍国

今年五月二十七日上午，号称“千年学府”的岳麓书院举行第一次博士研究生答辩会。^{〔1〕}依会议程序，我在这次会议快要结束的时候，宣读了关于兰甲云君撰写的博士学位论文《周易古礼研究》的评语，其中有云：

中国传统经学向来难治。由于历史的原因，传统礼学曾经被称为“绝学”。而《周易》文义古奥简质，玄妙深邃，这一点连当代著名学者也不否认。^{〔2〕}兰君的博士学位论文选定“周易古礼研究”这个题目，兼治《易》礼，可算是迎难而上了。兰君攻读博士学位之前，已经研读《周易》达十年之久，近来三年学治礼学也很认真用功。在长期辛苦研究和写作之后，兰君终于把他基本定稿的超过三十万字的《周易古礼研究》贡献在一些专家学者面前了。作为兰君的校友和同道，我曾经反复认真地读过他的这篇学位论文，觉得他在掌握科学理论和专业知识方面，在中国思想史特别在经学领域，在硕士的基础上大有进步和提高。《周易古礼研究》花大力气，对春秋战国至今以礼治《易》的学术史作了一番梳理，这方面的工夫已经超越前贤。该论文深入传统文献并结合相关的若干出土文献的研究，对《易纬·乾凿度》包含的思想的挖掘做出了新贡献，对《周易》卦爻辞反映的古代礼制的若干考证颇见功力。

后来不久，有著名《易》学专家、武汉大学萧汉明教授参加的答

〔1〕 此事次日见诸某些媒体的新闻报道，如新华网、《湖南日报》、《潇湘晨报》等。

〔2〕 请看李学勤先生的《帛书周易研究序》一文（见《中国文化》1997年第15—16期合刊号）。

辩委员会无记名投票，一致同意通过兰君的博士学位论文，建议有关方面授予博士学位。向社会公示期过后，兰君已经获得博士学位，成为“千年学府”岳麓书院自古以来自己培养的第一个博士。而今公元2007年行将过去，兰君对他的博士学位论文又作了若干修订，已是付梓出清样的日子，又来问序。我正忙于读海峡两岸两部门寄来的一时读不完的东西。若是因为我的拖延而耽误兰君大著的正式出版，则有负雅意，终归不妥。在抄录过去宣布的上一段评语之后，我想到还有下面的意思要说：

一、兰君治《易》，重视《易》象，他有道理，是对的。拙撰《周易校注》^{〔1〕}很少说《易》象，虽然有当时的理由（出版社有关于篇幅的限制云云），但是终归对《易》象重视不够，我心不得释然。《系辞下》：“《易》者象也，象也者像也”，“八卦以象告”。《系辞上》：“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者失得之象也，悔吝者忧虞之象也，变化者进退之象也，刚柔者昼夜之象也……是故君子所居而安者，《易》之象也；所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占……”哪有说《易》而忽视其象的道理？诸君请看《易》中卦画，无论帛书《易》竹书《易》，那不是卦象是什么？造《易》者必有深意藏在卦爻之间，后世治《易》者探索有深浅，是以所得有多寡，这是不必怀疑的。兰君对于《易》象的认识比我深刻。韩退之不云乎：“弟子不必不如师，师不必贤于弟子……如是而已。”^{〔2〕}

二、兰君的博士学位论文又一次证明：以礼治《易》很有必要。道理并不难懂，这里仅仅因为《易》中确实有礼。顺手举两个例子。《周易·姤卦》九二爻辞：“包有鱼，无咎，不利宾。”《象辞》说此爻云：“庖有鱼，义不及宾也。”《礼经》中《公食》篇与《既夕》篇都说“鱼腊不与”，足以证明爻辞实与礼典有关。《丰卦》初九：“遇其配主，虽旬无咎，往，有尚。”《象辞》说此爻云：“虽旬无咎，过旬灾也。”孔疏：“宾客之道，十日为正。行聘礼既讫合归，一旬之后或逢凶变，或主人留之，不得时反，即有稍礼。”《周官·浆人》：“共宾

〔1〕 岳麓书社2004年第1版。

〔2〕 《全唐文》卷558《师说》。

客之稍礼。”这样联系起来，《易》礼若合符契，并无牵强附会之嫌。当时先民（或所谓“圣人”）造《易》制礼，以《易》明礼，本无须回避，实自然之事，与当时以诗明礼一样。既如此，后世在适当（不是牵强附会）的时候，以礼说《易》，以礼说《诗》，也就是很自然很有必要的了。须知这是求真务实，不是穿凿。研治礼义之邦传统古籍而不注意其中礼义礼俗礼制，终归隔了一层。拙撰《周易校注》虽已有数度修订重印，而今日始注意及此两卦两爻，是以又有经学难治之叹！

三、《序卦》：“物不可穷也，故受之以《未济》终焉。”朱晦庵说：“《未济》是五更初时，只是向明去。”〔1〕

拙撰《周易校注》写道：“如果说《未济》是一个富有推动力而充满希望的卦，也该是有道理的吧。”如果兰君不以为谬，我这里要说：君治学犹在“既济”之后“未济”之时，若持之以恒，“只是向明去”，明天的成就应该更加灿烂可观。我亦治学“未济”者，自料此生无济时，但愿与君共勉之。

是为序。

公元2007年12月25日深夜近三点搁笔，陈戍国谨识于湖南大学友谊村之三楼。

（作者系湖南大学岳麓书院教授、博士生导师）

〔1〕 见《朱子语类》卷第七十三《易九》。

序 二

萧 汉 明

夏、商、周三代，是中国古代政教合一的礼教时代，其主要特征是以天或天帝、上帝为最高保护神，而人间的帝王则是天之子，是代替上帝管理民众的最高统治者。《尚书·洪范》说：天子应将寿、福、康宁，以及提倡好的德行（攸好德）与寿终正寝（考终命）作为五福，以上帝的名义敷告天下，使“凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王”。这里所体现的是礼教时代最高统治者以上帝的名义，表现出的对民生的一种终极关怀。对于这一终极关怀的认识，显然经历了一个漫长的过程，可以说直到殷末周初才最终得到清晰的确认。而礼教的形成，也正是在这个过程中由产生而渐趋于完善的。

夏初的统治政权是在大禹治水的基础上确立的，因此疆域自然比以前的部落联盟要辽阔得多，包括的族群种类也是以前时期所不可比拟的。要维系新政权的统治，就不可避免地要寻求一位地位更高的神灵，作为众多族群的共同信仰，于是天或天帝、上帝就此诞生了。一种全新的神权信仰从传统巫教中由此滋生而出，这就是礼教。《尚书·甘誓》载启伐有扈氏时说：“有扈氏威侮五行，殄弃三正，天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。”天在这里享有无上权威，以天的名义去剿灭有扈氏无疑就是替天行道的合理行为。

最高保护神的地位确立以后，其他天神地祇的位次必然会逐渐得以确认，正如人间天子的地位一经确立之后，朝廷各官员的位次以及社会各阶层的地位也将逐渐理顺一样。这个确认过程，正是礼教的逐渐完善过程。由夏代开始，经过整个殷代，直至周初周公制礼作乐，礼教在整个西周进入到隆盛时期。

礼教的基本特征大致体现在以下三个方面：其一，人间帝王是上帝之子，是受命于上帝的人间统治者，因而是神权与政权的最高集中

体现者。所以夏、商、周三代是政教合一的时代。其二，由恭敬事神所形成的一系列等级规范，是从上到下必须严格遵循的准则。天子、诸侯、公、卿、大夫、士，乃至庶民，祭祀的对象与规格都有严格的等级区分，不可僭越。其三，人间的婚丧、宴饮、乡党邻里关系等，以及征战、统治阶层之间的上下或同等关系等，都依一定的尊卑观念进行规范，还有与时令相关的农耕以及对自然环境的保护等行政管理等，也都有一定的礼仪。对人间事务的诸多礼仪规范，大都具有法律的成分或道德的意蕴。由于礼教对于维系统治秩序的重要性，所以到春秋早期，礼崩乐坏的趋势刚刚开始出现之时，不少思想家即为此而大声疾呼，强调礼的重要性。如《左传》隐公十二年：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”庄公二十三年曹刿说：“夫礼，所以整民也。故会以训上下之则，制财用之节；朝以正班爵之义，帅长幼之序；征战以讨其不然。”《僖公》十一年内史过说：“礼，国之干也；敬，礼之舆也。不敬则礼不行，礼不行则上下昏，何以长世？”

《周易》之成书过程漫长，《汉书·艺文志》说其“人更三圣，世历三古”，已明确认定此书不是一人一时之作。其中卦、爻辞之作是否一定出自文王、周公之手，确定无疑的证据恐怕很难得到，但时限定在西周早期偏后或中期偏早或许有一定的可信度。既然西周是政教合一的时代，那么卦、爻辞的写作与当时的天子有关系也属合乎逻辑的推测。从卦、爻辞产生的时代背景而言，《易经》不可避免地会反映这个时期礼乐的隆盛状况。至春秋时期以后，随着礼崩乐坏状况的日益严重，人文思潮开始兴起并逐渐席卷整个中原大地，以往的许多神学观念都会程度不等地经受到人文思潮的改铸，而这正是《易传》出现前后的时代背景，因此《易传》中所反映的礼教内容无疑会表现出人文思潮改铸的变迁。汉代崇尚五经，有向三代回归的趋向，因此其所倡导的礼，既有三代之礼，亦保留有春秋战国时期经人文思潮改铸的礼。以后的各个时期的封建王朝，都因各自对礼的不同程度的需求而有所损益，直至明清之际启蒙思潮的兴起，礼的内涵也随之蕴涵了这一时代的新义。因此在《易传》以后的释《易》、注《易》、说《易》的著作中，其对《易》中之礼的诠释，既有历史意义的理解，亦不可避免地会打上时代影响的烙印。

但建国以来，学界对《易》中之礼以及易学中的礼一直缺乏系统

研究，从而使易学研究表现出严重的不足。兰甲云君素来酷好《周易》，有幸师从著名礼学家、岳麓书院博士生导师陈成国教授，潜心数年，专注于《易》礼，终于结出硕果，形成此部专著，填补了易学研究中的一大空白。此书牵涉的知识面之广，时间跨度之长，涉及历代易学家人数之众，都向读者展示出研究的难度与深度，没有甘于寂寞的勤奋精神，不可能选择并完成这一课题的研究。此书或有不少未尽之义，但终不失为《易》礼研究方面的开创之作。有感于目前学术研究中浮躁之风的盛行，能见到像兰甲云君这样的厚实之作，实在令人宽慰。

是以不揣粗陋，乐为之序。

丁亥年冬

（作者系武汉大学哲学学院教授、博士生导师）

目次

第一章 引 论

第一节 《周易》古礼研究的历史比较及前提、条件与目的·····	1
一、《周易》古礼问题的存在及其研究的必要性·····	1
二、易学中的两派六宗及其与易礼之关系·····	2
三、现代易学与易礼研究·····	5
四、《周易》文本及其时代背景问题的解决是《周易》古礼研究的前提与条件·····	9
五、《周易》古礼研究的目的·····	10
第二节 《周易》古礼研究的主要问题及其研究内容·····	11
一、《周易》古礼研究的主要问题·····	11
二、《周易》古礼研究的主要内容·····	12
三、《周易》古礼研究的方法与途径·····	14
第三节 《易》与礼之关系总论·····	14
一、《周易》之道简论·····	14
二、易道与易礼之关系略论·····	17

第二章 《周易》文本、《周易》时代之社会生活、 《易》之占蓍及其沟通功能考论

第一节 《周易》文本有关问题考论·····	21
一、《周易》之溯源·····	21
二、《周易》与《连山》、《归藏》之关系·····	25
三、《周易》经文的撰作及编纂时代·····	26

四、《易传》等十翼的撰作编纂及其时代·····	30
第二节 《周易》时代之社会生活综论·····	32
一、爻辞反映的时代：商代、周初之社会组织综论·····	32
二、商代、周初之物质生活·····	41
三、《周易》时代之精神生活·····	47
第三节 论《易》之占筮在先秦时代的应用及影响·····	50
一、先秦时代《易》之应用·····	50
二、先秦时代卜筮官员的行政机构设置及其职责范围·····	58
第四节 《周易》时代的四重世界认知模式及其沟通·····	62
一、四重世界的认知模式·····	62
二、四重世界的沟通媒介及其方式·····	64
三、《周易》在四重世界中的沟通功能·····	68

第三章 易学史上易礼研究略论

第一节 易学古礼研究考论·····	72
一、先秦时代的易礼研究·····	72
二、《帛书易传》易礼思想简论·····	76
三、孟喜易礼思想略论·····	82
四、《易纬·乾凿度》之易礼思想略论·····	85
第二节 郑玄以礼释《易》略论·····	92
一、郑玄的易学来源与解经方式及流传情况·····	93
二、郑玄易礼之主要内容·····	96
三、郑玄易礼之主要特征·····	107
四、郑玄研究易礼的成就·····	112
第三节 虞翻以礼释《易》略论·····	115
一、虞翻生平及易学成就·····	115
二、虞翻易礼之主要内容及基本特征略论·····	117
第四节 李鼎祚、司马光、朱熹易礼思想略论·····	124
一、李鼎祚易礼思想略论·····	124
二、司马光以礼释《易》思想略论·····	130
三、朱熹易礼思想略论·····	134

第五节 王夫之易礼思想综论·····	140
一、王夫之易礼思想论析·····	140
二、王夫之易礼阐释特色简论·····	143
第六节 张惠言《虞氏易礼》的易学成就·····	146
一、直接反映殷周革命的易礼之卦及其卦爻辞·····	148
二、卦爻辞中的吉凶军宾嘉五礼·····	150
三、张惠言《虞氏易礼》之主要成就·····	166
第七节 近现代易学者易礼研究简论·····	173
一、刘师培的易礼思想·····	173
二、章太炎、易顺豫、马振彪、马其昶、李士钊、杭辛斋等人易 礼思想略论·····	177
第八节 胡朴安《周易古史观》礼制内容及礼制思想略论·····	186
一、胡朴安《周易古史观》略论·····	186
二、《周易古史观》所涉古礼解释之基本内容及其特征·····	189
三、《周易古史观》之礼教思想略论·····	199

第四章 《周易》卦爻辞古礼考论

第一节 《周易》古礼表现形式及其意旨·····	202
一、《周易》古礼之表现形式·····	202
二、《周易》古礼之意旨·····	204
第二节 《周易》卦爻辞之古礼分类·····	206
一、反映殷末周初剧烈社会变化的卦爻辞·····	207
二、不归入吉凶军宾嘉五礼而有关礼乐的卦爻辞·····	208
三、吉凶军宾嘉五礼分类·····	210
第三节 《坤》卦与相关衣裳礼制·····	218
一、《坤》卦六五爻“黄裳，元吉”与相关礼制·····	218
二、《坤》卦六二爻“直方大，不习无不利”与相关衣裳礼制 ·····	222
第四节 《蒙》卦之学礼考论·····	224
第五节 祭祀礼制考论·····	230
一、祭祀天神之礼考论·····	230

二、祭祀地祇之礼考论·····	234
三、宗庙祭祀之礼考论·····	237
第六节 锡命礼及建国封侯、爵禄礼制考论·····	244
一、锡命礼考论·····	245
二、建国封侯礼制考论·····	250
三、爵禄礼制考论·····	256
第七节 丧礼考论·····	257
一、《小过》卦含丧礼内容·····	258
二、《益》卦六三爻为丧礼中赠礼·····	259
三、《萃》卦上六爻为丧礼中的哭丧礼赠礼·····	260
第八节 军礼田狩礼考论·····	260
一、军礼考论·····	262
二、田狩礼考论·····	267
第九节 宾礼考论·····	272
一、《观》卦六四爻之宾礼·····	272
二、《观》卦“盥而不荐”含贡士之礼·····	273
三、《晋》卦辞含觐礼内容·····	274
四、《萃》卦辞“用大牲”属盟会之礼·····	274
五、《坎》卦六四爻为宾礼·····	276
六、《丰》卦初九爻“虽旬无咎”属聘礼·····	276
第十节 《归妹》卦媵婚制考论·····	277
第十一节 婚礼婚俗考论·····	283
一、卦爻辞有关殷商时代婚礼婚俗考论·····	283
二、《周易》卦爻辞有关西周婚礼婚俗考论·····	289
三、婚礼婚俗有关问题考论·····	292
第十二节 《需》卦与饮食之礼·····	298
第十三节 宴饮饗宾礼考论·····	302
一、《姤》卦九二爻与相关宴饮饗宾之礼·····	303
二、《中孚》卦辞有关士庶人之嘉礼·····	304
三、《中孚》九二爻有关宴饮之礼·····	304
四、《未济》上九爻为饮酒礼·····	305

第五章 余 论

第一节 《周易》礼治思想综论·····	307
一、王的政治军事等活动都应遵守当时的礼制规范·····	307
二、以礼修己治人·····	308
第二节 《周易》古礼研究结论·····	310
一、《周易》古礼研究已解决的问题·····	310
二、《周易》古礼研究尚需进一步探讨的问题·····	310
三、易象与易辞（易礼）之逻辑联系有待加强研究·····	311
四、《易》与礼的研究有待学术界同仁共同探讨·····	312
参考文献·····	313
后 记·····	317

第一章 引 论

《〈周易〉古礼研究》探讨的是《周易》卦爻辞中所存在的古礼现象以及易学史上历代易学家运用古礼来解释《易》的情况。凡后文所涉之“易礼”皆指《周易》经传中所存在的古礼。本章探讨的内容分三节，第一节分析《周易》古礼研究的历史比较及前提、条件与目的；第二节对《周易》古礼研究目前存在的主要问题及其研究内容作一个简要说明；第三节总论《易》与礼二者之间的关系。

第一节 《周易》古礼研究的历史比较 及前提、条件与目的

一、《周易》古礼问题的存在及其研究的必要性

《周易》中有古礼存在，《周易》许多卦爻辞包含着古礼的内容。《系辞传》云：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”意思是说爻是根据当时的典礼来判断其吉凶的。由此可见爻辞、典礼与吉凶三者之间存在某种必然联系。事实上《周易》卦爻辞与古礼有不可分割的密切联系，不明古礼，许多卦爻辞的阐释便显得浮泛而难明其真实之义旨。

据我们统计，《周易》卦爻辞中与古礼有关的共计有 99 条之多。其中反映殷末周初剧烈社会变化的有关卦爻辞礼典有《明夷》、《萃》、《临》等 3 卦；反映礼乐刑政等广泛意义上的礼制内容的共有 24 条；具体反映吉凶军宾嘉五礼内容的共有 77 条，计吉礼 24 条，凶礼 4 条，军礼 13 条，宾礼 9 条，嘉礼 27 条。详细的情况我们在第四章《周易》卦爻辞考论部分将予以详细的论述。

先秦时代的《左传》、《国语》所记载的卜筮之例就已论述到《周

易》卜筮与当时的礼制之间的关系问题，违礼则凶，守礼则吉。《帛书易传》中也谈到易与礼的关系，《易纬·乾凿度》更是深入地讨论了《易》与礼的关系问题，汉代孟喜有以礼解易的倾向，至郑玄则为以礼解易的大师了，以礼释易，准确诠释解决了许多卦爻辞，举例说，如不明礼制，对《坎》之上六爻与《离》之九四爻，就无法准确地理解其爻辞的真实含义。

郑玄之后，则有虞翻、李鼎祚、司马光、朱熹、王夫之、张惠言、刘师培、马其昶、马振彪、杭辛斋、胡朴安等易学家对易礼问题关注较多，但相对于对《周易》之义理和象数两派的研究和关注而言，易礼之研究应该是相对寥落和不甚受到重视的。直至当代，易学研究界对易礼问题的关注仍然很少。

对《周易》古礼之研究应该是《周易》卦爻辞研究中的一项十分重要的内容，很有研究的必要。

二、易学中的两派六宗及其与易礼之关系

《周易》包括卦画系统、卦爻辞经文、卜筮方法等三个部分。《系辞传》（包括上、下2篇）、《文言传》、《象传》（上、下2篇）、《彖传》（上、下2篇）、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等7种10篇解经的著作自汉代始称作十翼，亦具有经的地位。

十翼以后对《周易》本经及十翼的研究著作统称为易学著作。如果从春秋战国时代算起，易学史已有2500余年历史。

易学研究中的两派六宗，即从汉代算起，至今亦有2000余年历史。所谓两派，即易学研究中的象数学派和义理学派两派。六宗则是更细的一种划分，每一派有三宗，象数学派分占筮、机祥、造化三宗，义理学派分老庄、儒理、史事三宗，总共为六宗。象数学派着重探讨的是易象、筮数，包括河图洛书在内，亦包括阴阳五行等与卦辞爻辞之间的关系，重点探讨《周易》的占筮应用情况。义理学派则着重探讨《周易》所蕴含的哲学思想及其《易》道。

《周易》之古礼，它既涉及象数学派，又涉及义理学派。它与象数学中的占筮、互体、卦变、阴阳五行等密切相关，又与义理学派的

儒理、史事紧密相联。

整个《周易》研究史，基本可分三大部分，即汉易、宋易与现代易学。汉易主流为象数易学，偏重于探讨《易经》中的卦爻辞与卦爻象之间的关系及其在占筮中的具体应用情况。汉代象数易学以孟喜、焦贛、京房为代表，为官方易学，即今文易学。施、孟、梁、丘、京氏四家皆立于学官，立为易博士，他们将卦爻象与天文、历法、阴阳五行等结合起来，创立了“卦气说”，以“卦气说”阐释《周易》，重视占筮，可称为卜筮派象数易学。东汉时易学家多重视对《周易》经文的注释，如马融、郑玄、荀爽、虞翻等，可称为注经派象数易学。孟喜、郑玄、虞翻注经时往往以礼释《易》，多有新见。除此主流易学而外，汉代还有费直、高相的民间易学，他们与象数易学相对相反，不重视卦象与术数，不讲卦气，也不讲阴阳灾变，而是根据《彖》、《象》、《文言》等易传来解释经典，重视义理的阐发，属古文经学范畴，可称为义理学派易学，亦可称作“民间易学”，此为第一种非主流易学。第二种非主流易学是将黄老之学与《周易》相结合，阐发阴阳变易学说，以黄老之学解《易》，如严君平、扬雄等人。

汉易中以礼解易者有孟喜和郑玄等人。孟喜之易即为象数易学，讲“卦气说”。孟喜之易学著作亦已亡佚，残存于《释文》、《说文解字》、《周易集解》、《周易正义》等各种古文献之中。孟喜解易，注意到了《易》中之古礼现象，如孟喜释《讼》卦六三爻“食旧德”云：“《易》三爻为三公，二为卿大夫。曰食旧德，谓食父禄也。”孟喜以爵位说释六三爻为三公，认为“食旧德”为儿子“食父禄”，以古代爵禄礼制解释，实为卓见。后世易学家解释此爻，如张惠言等，多从此说。郑玄以礼释易，首先从象数的角度分析卦象、爻象，往往以互体说、爻变说、爵位说等象数分析方法分析卦象爻象，然后再以义理方法阐释礼制礼典内容。郑玄为以礼释易之集大成者，其以礼释易方法包含了象数学派和义理学派的方法，二者融合为一。譬如郑玄往往以文言“嘉会足以合礼”解释卦爻辞中的礼制现象，有费氏以传释经之遗风。郑玄以人事释《易》则从马融易学而来，但郑玄以礼约人事，比马氏更精，阐释更准确更到位。

汉易以今文经学为主，今文经学主张“经世致用”，喜以经术饰世，而经文经学家，包括易学家，喜言灾异，喜言阴阳五行，又精通礼制。刘师培在《经学教科书》中说：“大抵西汉之时，经学有今文古文之分。今文多属齐学，古文多属鲁学。今文家言，多以经术饰吏治，又详于礼制，喜言灾异、五行。古文家言，详于训诂，穷声音文字之源。”由此可见，汉易象数学派之易学家，用礼解释《周易》，有他们“以经术饰吏治”的政治目的，即有以礼治国的思想及目的。

宋易与汉易相对而言，宋易亦为易学发展史上的一个重要时期。两宋时期，易学派别众多，宋代的道学家或理学家们几乎都研读过《周易》，并作过传注，写过有关的易学著作，如周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、苏轼、司马光、朱熹、杨万里等人。

宋代易学的一个基本特征就是通过研读、注释《周易》，从而挖掘出《周易》经传所蕴含的义理，构建理学体系的哲学基础。

宋易另一个特征，就是流行“图书学”。北宋时期象数学派的“图书”之学盛行，河图、洛书经道士陈抟、传种放以及穆修、李之才等人，发展为周敦颐、邵雍的易学。“图书”之学包括先天图、河图洛书、太极图等内容。邵雍著《皇极经世》，刘牧著《易数钩隐图》，周敦颐著《太极图》。

当然，宋易以义理学派为主宗，居于主导地位。在北宋时，程颐的易学，偏重于阐释义理；张载的易学偏重于取象释义，以气为本来立论；南宋时朱熹的易学则融合义理学派与象数学派，集易学大成；叶适等人的易学则重实用事功；陆九渊、杨简等人的易学则重心学，可称作心学派的义理学派；苏轼之易学，则儒理、玄理、禅学兼杂；杨万里《诚斋易传》开“史事”宗先河，以史论易。杨氏以后，陆续有易学者以史论易释易。到民国时则有胡朴安《周易古史观》，蔚为大观，以史论易中亦兼含丰富的礼制内容，在第三章第九节里我们将详细论述胡氏著作中的以礼释易问题。

宋代易学家们以礼释易，往往与阐释义理紧密相联，这是宋代以礼释易的一个基本特征。司马光的易学思想以义理为其宗旨和纲要，常常引史事证易理，在《资治通鉴》中多次引用史事说易理易礼，如

司马光在《唐纪·三十六》引用《履》卦《象》辞之易礼内容评论肃宗姑息方镇为违礼失礼之举。温公曰：“夫民生有欲，无主则乱，是故圣人制礼以治之……其在《周易》，上天下泽，《履》。《象》曰：君子以辨上下、定民志。此之谓也。”《温公易说》中以礼释易的基本特征亦是主于义理。如温公释“亨”云：“亨者，嘉之会也。嘉会足以合礼，君明臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇顺，上下皆美，际会交通，然后成礼。”温公亦十分强调“德”在祭祀祭礼中的作用及意义，认为明君有德才能化民成俗，如释《观》卦“盥而不荐，有孚颙若”即是如此。后文第三章第五节里当详细论述，此不赘述。

朱熹的易礼思想则主要体现在《朱子语类》和《周易本义》两书之中，朱子虽然说易不废象数图书内容，认为象数不可轻易抹杀，但其说易仍归结为以理学思想为主，其易礼思想主要从理学角度进行分析与阐释，从象数角度进行分析的则比较少见。如朱子认为元为仁，亨为礼，天理即是仁，人欲即指非礼之视听言动等行为，亦即指私欲。存天理去人欲，即指存仁心去非礼之心。并认为人的动容周旋皆中礼，合符礼制礼仪要求，便是嘉之会。

三、现代易学与易礼研究

所谓现代易学，是指自民国初年至今，约近百年的时间内的易学，其研究由变异、怀疑至繁荣，并随着中华民族国力的逐步上升，中华文化的不断传播，而越来越受到学界的重视。因出土文献的研究，学者们对易学的认识已达到了一个新的高度。

现代易学不同于汉易与宋易，研究方法和研究角度、研究范围与传统易学相比，已有许多新的变化，虽然仍然有人从象数学角度和义理角度继续进行研究，但已与传统易学研究有很大区别。现代易学兴起了科学易，如薛学潜著有《易与物质波量子力学》、《易经数理科学新解》等专著，又有许多易学者从文学方面、心理学方面、文字学方面、经济学方面、现代管理科学方面探讨研究《周易》。随着《周易》有关出土文献的整理，有许多易学者又从出土文献的角度研究传统易学。国外易学研究，在西方有 300 余年历史，在韩国、越南、日本等

儒家文化圈内已有 1000 余年历史，西方的汉学者有将《周易》与西方的基督教等宗教结合起来进行比较研究的，试图探讨二者之间的思想关系。我国的部分学者也将佛教与易学结合起来进行研究，现代革命家、经学家章太炎先生以及当代易学家潘雨霖先生即是如此。

现代易学著作中有代表性的列举如下。

高亨著有《周易古经通说》、《周易古经今注》、《周易大传今注》。

杭辛斋著有《学易笔谈初集》（四卷）、《学易笔谈二集》（四卷）、《读易杂识》（一卷）、《易楔》（六卷）、《愚一录易说订》（二卷）、《易数偶得》（二卷）、《沈氏改正揲蓍法》等七种。

尚秉和著有《焦氏易林注》、《焦氏易詁》、《周易古筮考》、《周易尚氏学》、《左传国语易象释》、《易说评议》、《学易偶得录》、《周易导略论》、《时训考》、《卦全考》、《太古筮法正误》等十余种。

黄元炳著有《易学探源》，为“集卦气大成”之作。

薛学潜著有《易与物质波量子力学》、《超相对论》二书，《超相对论》后被改名为《易经数理科学新解》，后来的科学易大多受薛氏影响。

沈仲涛著有《易经之符号》，将《周易》译成英文，并著有《易卦与代数之定律》。

丁超五著有《科学的易》。王弼卿，著《周易与现代数学》。王寒生，著《宇宙最高原理太极图》。沈宜甲，著《科学无玄的周易》。董光壁，著《易图的数学结构》等。陈立夫主编的《易学应用之研究》（一至三辑），唐明邦主编的《周易纵横录》等都收录了相当数量的科学易论文。

曹元弼先生著有《周易郑氏义》，于郑氏易注多有发明之功。胡朴安著有《周易古史观》，以古史证易，其中多有礼教之阐释。易顺豫《易释》为注释之书，其中主旨以礼释易，但缺乏考证。

于省吾著《易经新证》，在文字训诂及易象上多有发明。杨树达著《周易古义》，备采三国以前引易材料而辑录之。闻一多著《周易义证类纂》，精于训诂。台湾的屈万里著《先秦汉魏易例述评》、《汉石经周易残字集证》、《周易卦爻辞成于周武王时考》、《周易古义补》、

《周易爻辞中之习俗》、《周易集释初稿》等十余部，以文献考据著称于世。

严灵峰著《易学新论》、《马王堆帛书易经初步研究》等。

于豪亮著《帛书易》一文，认为帛书的卦名有两个与《归藏》有关，认为《归藏》与《帛书周易》有一定关系。

张政烺著《古代筮法与文王演周易》、《试释周初青铜器铭文中的易卦》、《殷虚甲骨文所见的一种筮卦》、《易辨——近几年来我用考古材料研究周易的综述》，研究了数字卦问题，认为易源于筮数。

李学勤先生运用出土文献治易，卓有贡献。早在20世纪50年代，李先生著有《谈安阳小屯以外出土的有字甲骨》一文，认为甲骨上的数目字组与《周易》有关。后来又著有《马王堆帛书周易的卦序卦位》、《帛书系辞略论》、《孔子与周易》、《易传与子思子》、《帛书周易与荀子一系易学》、《“五十以学易”考辨》等系列论文，对疑古派在《周易》研究领域，特别是《易传》研究领域的错误观点进行了系统的清算，恢复了《周易》经、传的本来面目，具有重大学术意义。

金景芳先生治易重义理，20世纪40年代著《易通》，50年代发表《易论》，80年代后陆续有《周易讲座》、《周易全解》、《周易·系辞传新编详解》等专著问世。

黄寿祺的《周易译注》，详实有征。

马振彪的《周易学说》，汇集多家易说，新见迭出。

朱伯崑著有《易学哲学史》，廖名春等著有《周易研究史》，台湾的黄庆萱著有《魏晋南北朝易学书考佚》。

山东大学刘大钧教授、刘玉建教授、林忠军教授等对两汉象数易学颇有研究，用力颇勤，成绩显著，著作颇丰。

萧汉明教授著有《周易参同契研究》等多部易学专著，在《周易》与养生、中医、气功等领域多有开拓。

郑万耕教授著《太玄校释》。

张立文著《周易思想研究》、《周易帛书今注今译》、《周易与儒墨道》等易学著作。

余敦康著有《易学今昔》、《内圣·外王的贯通——北宋易学的现

代诠释》、《易学与管理学》等。

现代亦有许多哲学家，根据易学或阐发中华民族文化的价值理想或构建哲学体系，如熊十力、金岳霖、冯友兰，又如方东美、牟宗三等人。

由以上叙述及所列举易学著作可知，部分易学家在易著中偶尔提到易礼方面的问题，但并不作为主要研究对象来研究。刘师培可谓易礼之大力提倡者，但他只是撰写了一篇短文以及在《经学教科书》中略有论述，因此难有全面深入的探讨，殊为遗憾。易顺豫之《易释》为注经解经之作，虽主旨以礼释易，但疏于考证，许多说法难以令人信服。胡朴安之《周易古史观》为一家之言，其中含有礼制内容，许多说法亦难成易学界之共识。现代的周易古礼研究，尤其是当代，仍然相当冷清。

顾颉刚在 20 世纪二三十年代撰写的《周易卦爻辞中的故事》就考证了王亥等有关故事的史实情况。郭沫若亦撰写了《周易时代的社会生活》一文，郭氏认为，“这些文句（注：指卦辞与爻辞）除强半是些极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型”。郭沫若此文很显然从社会学的角度来研究《周易》经典的。

郭沫若此文发表于 1928 年，共分两章。第一章为《周易时代的社会生活》；第二章为《易传中辩证的观念之展开》，在第一章基础上立论。

郭氏第一章分三节讨论，第一节为《生活的基础》，分“渔猎”、“畜牧”、“商旅”、“耕种”、“工艺”等五个问题探析；第二节为《社会的结构》，分“家庭的关系”、“政治组织”、“行政事项”、“阶级”等四项探讨；第三节《精神的生产》分“宗教”、“艺术”、“思想”三项探讨。

郭氏从社会生活等社会角度研究《周易》，确有许多有识见的结论。郭氏在第二章中还提到儒家用法制（礼），即礼乐刑政来作为

“维系支配权的武器”。也就是说，当时的古礼是维系当时社会生活的支配权的一个武器，当时郭氏没有详细分析下去，也没有就古礼与社会生活进行探讨。但郭氏从社会生活角度研究《周易》，确实有很大意义。《周易》时代的社会生活必然与当时的礼制有着千丝万缕的联系。

四、《周易》文本及其时代背景问题的解决是《周易》古礼研究的前提与条件

宋代以前的易学家对于传统所说的《周易》产生时代及其经文作者，是毫不怀疑的，对于《史记》和《汉书》所说的《周易》之时代及作者持肯定态度。传统学说认为《周易》世历三古，人更三圣，《周易》源于夏商时代，成书于殷末周初时代，八卦由伏羲氏所制，卦辞与爻辞则为周文王和周公所作。

中国古代易学史上的《周易》古礼研究正是基于这些认识背景和对《周易》时代问题的肯定，在此基础之上取得相应研究成果的。

20 世纪二三十年代以来，《周易》文本和时代背景等许多问题成了大问题。

早在宋代，欧阳修的《易童子问》对十翼之作者表示了怀疑，欧阳修肯定《彖》、《象》二传系孔子所作，而认为其余系辞传并非圣人之作。欧阳修说：“系辞非圣人之作乎？曰：何独系辞焉？《文言》、《说卦》而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。昔之学易者，杂取以资其讲说，而说非一家，是或同或异，或是或非，其择而不精，至使害经而惑世也。”

至清代乾嘉以后的今文学派，如姚际恒、崔述等人，疑古过勇，姚际恒在《九经通论》中认为《易传》非孔子所作，崔述则怀疑《周易》卦爻辞为文王、周公所作。

20 世纪二三十年代以后，疑古之风大兴，李镜池、郭沫若、陆侃如等人，纷纷提出新说。李氏认为《周易》编于西周晚期，郭氏本来在《周易时代的社会生活》一文中认为《周易》为西周初年作品，但后来却在《周易之制作时代》一文中，一反常态，大胆认为《周

易》作于春秋以后，是孔子的再传弟子驺臂子弓所作，这种说法主观臆断居多，而客观考证过少，经不起检验。

对于《易传》，钱穆、冯友兰、顾颉刚等认为与孔子无关。钱氏甚至认为孔子与易无关。其唯一证据即是一条《鲁论》孔子“五十以学《易》（亦），可以无大过矣”，而对于大量孔子与易相关的证据却不顾，郭沫若甚至认为《易传》中的大部分在秦始皇三十四年（前213年）以后完成。

由现在的易学研究成果和出土文献如《帛书易》、《竹书易》以及陕西周原出土的甲骨数字卦看来，疑古派中的许多易学研究中的观点是错误的，许多结论仅仅是主观臆想罢了。

高亨在40年代著有《周易古经通说》、《周易古经今注》，在学风上继承了顾氏李氏的古史辩派的观点。高氏70年代著有《周易大传今注》。

对此问题，我们将在第二章《周易》文本有关问题中详加讨论，并对时代及作者等撰作问题提出自己的一些看法，此一看法与传统说法相近，但有差别，与疑古派看法有根本区别。有关《周易》时代问题的确定是涉及研究《周易》古礼的一个最基本的前提与条件，我们认为《周易》作于殷末周初，其中古礼是周初及其前代包括殷商时代的礼制应确定无疑。

五、《周易》古礼研究的目的

《周易》古礼研究，首先要解决的是如何正确阐释《周易》经文中99条与古礼相关的卦爻辞。如果不明古礼，我们就很难准确地对这些卦爻辞做出符合当时情理的解釋，如对《归妹》卦的解释，不明当时的媵婚礼制及“反马”礼仪，对“反归以娣”便不能做出准确阐释。此部分内容我们在后文第四章里将通过考论的方式对这些卦爻辞进行礼典分类，并一一予以考论阐释。

其次是为了探讨《周易》与当时的殷礼及西周初礼制之间的关系。

再次是为了探讨《周易》之道与当时的德治思想、礼治思想之间

的关系。

对《周易》古礼的挖掘，亦可丰富当时的礼制思想。对《周易》与其他儒家经典之间的关系以及儒家经典相互之间的关系的正确理解，亦会有很大帮助，群经相通思想应该可信。

第二节 《周易》古礼研究的主要问题及其研究内容

一、《周易》古礼研究的主要问题

中国被誉为“礼义之邦”，“礼”在中国文化中具有十分重要的地位，在古代政治生活、社会生活中，在古代学术中，礼都占有非常重要的地位。当代礼学大家沈文倬先生认为：“经史子集，无一不可证礼。”皮锡瑞在《三礼通论》中曾说：“《六经》之文，皆有礼在其中，《六经》之义，亦以礼为重。”李学勤先生认为，中国传统的学术核心是经学。“经”指五经，即《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》。五经之中，皆有礼贯穿于其中。

关于《诗》中的礼制问题，陈戌国先生《诗经刍议》专著已有论述。浙江大学的江林博士学位论文为《〈诗经〉与宗周礼乐文明》，对《诗》礼有深入阐述。

《周易》被列为儒家的群经之首，亦被列为道家的“三玄”之冠。各类易学著作汗牛充栋。关于《周易》古礼问题，历代易学家在其易学诠释中多有论及。遗憾的是当代易学界还没有一位易学者对《周易》经传中的古礼问题、易学史上易学著作中的古礼问题作过全面系统的研究。

在《周易》古礼研究领域，笔者认为有如下问题需要探讨分析研究：

- (1)《易》与礼之关系
- (2)《周易》时代的社会生活与礼之关系
- (3)《周易》时代的卜筮文化背景与礼之关系

- (4)《周易》时代的礼制礼俗文化背景
- (5)《周易》经传的撰作编纂及其时代
- (6)《周易》卦爻辞中古礼的特征
- (7)易学史上历代易学家以礼释易的情况研究
- (8)《周易》卦爻辞中的吉、凶、军、宾、嘉等五礼考论
- (9)《周易》古礼与《周易》价值观之关系

探讨《周易》古礼研究问题，对于全面阐释《易》与古礼之间的复杂关系，对于全面认识礼文化对先秦文化的影响，进一步正确认识《易》与礼在先秦时代的重要地位与作用及其在中国文化史上的价值，无疑具有重要的意义。

同时，从古礼角度，从《周易》时代的社会生活和文化背景的角度阐释《周易》，《周易》中的部分疑难卦爻辞便能得到比较合理比较准确的解释。

《周易》本身许多卦爻便是西周早期以及殷代的古礼材料，如果抛开礼制礼俗不论，解释卦爻辞便不能切合当时的实际情况，而只能是主观臆测、隔靴搔痒。

二、《周易》古礼研究的主要内容

主体研究内容分三大部分：一是《周易》文本及《周易》时代的社会生活、古礼文化背景考论；二是先秦易礼思想、《帛书易传》以及易学史上古礼研究略论。三是《周易》卦爻辞之古礼考论。

(一)《周易》文本及《周易》时代的社会生活、古礼文化背景考论

(1)《周易》文本的撰作编纂、时代、作者等有关问题考论（兼论《帛书易》、《竹书易》等新近出土文献）

(2)《周易》时代的社会生活综论

(3)《易》之占筮在先秦时代的应用及其影响

(4)《周易》时代的四重世界认知模式及其沟通功能分析

(二)历代易学古礼考论

1. 郑玄以前易学古礼考论

(1) 先秦时代的易礼研究

(2) 《帛书易传》易礼思想简论

(3) 孟喜易礼思想略论

(4) 《易纬·乾凿度》之易礼思想略论

2. 郑玄以礼释《易》略论

3. 虞翻以礼解《易》略论

4. 李鼎祚、司马光、朱熹易礼思想略论

5. 王夫之《易》礼思想综论

6. 张惠言《虞氏易礼》的易学成就

7. 近现代易学者易礼研究简论

8. 刘师培的易礼思想

9. 章太炎、易顺豫、马振彪、马其昶、李士钊、杭辛斋等人易礼思想略论

10. 胡朴安《周易古史观》礼制内容及礼制思想略论

(三)《周易》卦爻辞古礼考论

《周易》中所涉及之古礼，内容往往十分简略，因《易》之古礼，仅仅作作为说明《易》道之史例而引用，因此《易》之古礼往往具有史实的特征，具有史料文献的意义，它们是上古三代曾经存在过的事实。当然《易》之礼例是礼典实行的记录，与《礼经》之文有显著差异。

1. 《周易》古礼表现形式及其意旨

2. 《周易》卦爻辞之古礼分类

(1) 反映殷末周初剧烈社会变化的卦爻辞

(2) 不归入吉凶军宾嘉五礼而有关礼乐的卦爻辞

(3) 吉凶军宾嘉五礼分类

3. 《坤》卦与相关衣裳礼制

4. 《蒙》卦之学礼考论

5. 祭祀礼制考论

6. 锡命礼及建国封侯、爵禄礼制考论

7. 丧礼考论

8. 军礼田狩礼考论

9. 宾礼考论
10. 《归妹》卦媵婚制考论
11. 婚礼婚俗考论
12. 《需》卦与饮食之礼
13. 宴饮饗宾礼考论

三、《周易》古礼研究的方法与途径

《周易》古礼研究课题难度很大，易学研究已属不易。《周易》为殷末周初之经典文献，许多卦爻辞古奥义深，反映的都是西周以前的史实。反映当时社会生活原貌的卦爻辞都只是一鳞半爪，要比较完整地从此些隐隐约约的卦爻辞中考证出当时社会的有关礼制礼俗情况，殊为不易。

本人学植修养有限，只好勉为其难，勤以补拙。本课题打算运用社会学、训诂学、人类学、文献学、史学、哲学、礼学、易学、原始宗教与艺术等方面的知识与方法，考证论述《周易》时代的社会生活情形及其当时的礼俗文化背景、《周易》经传中的五礼情况。联系有关的出土文献及当时的《尚书》、《诗经》、甲骨文、金文等材料参互论证，力求尽量地将《周易》经典中的古礼勾勒清楚，恢复当时的古礼原貌，对《周易》有关古礼的卦爻辞作出合乎历史原貌的合情合理的阐释。并对易学史上的古礼注解等研究成绩作出合理的分析评价。

第三节 《易》与礼之关系总论

一、《周易》之道简论

《周易》之宗旨，即为阐述易道，易道包括天地人三才之道。《易》是用什么方式来表现易道的呢？它是通过卦画及其辅助说明卦画含义内容的卦辞与爻辞来达到这个目的的，《系辞传》说“一阴一阳之谓道”，也就是说，易道是通过阴阳这个媒介体现出来的，《易》所论的就是阴阳的道理，一阴一阳的运动变化规律就是易道，易道就

是阴阳的哲学。

阴阳的运动变化规律，大而言之，包括在 64 卦 384 爻之中，简而括之，则蕴含在乾坤二卦之中。王夫之以乾坤并建思想解释《周易》，可以说是抓住了解释《周易》的关键，抓住了《周易》的牛鼻子。乾坤为《周易》之门，《系辞传》中多次提到。子曰：“乾坤，其易之门邪？”“乾坤，其易之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”没有乾坤，则没有易，有乾坤则有易，从这个角度可以说，乾坤之道基本上可以代表易道。《系辞传》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”乾为天，坤为地，《易》阐述了天地人三才之道，乾坤则为天道与地道，当然人道是可以包括在天地之道中的，因为人是天地的产物。乾主知，坤主成，即《系辞传》所说的“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。”“易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”乾为易知，坤为简能，乾的特性之一为易，坤的特性之一为简，由易和简可以抽象概括出天下之理，即天下之是非，亦即天地之规律。因此《系辞传》又说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，《易》理与天地之理相一致，易道与天地之道相一致，因此《易》能够概括体现天地之道、天下之道。

阴阳之道同感天地之道，就是生生不息、生生不已之道，又可以说成是仁道、善道。《系辞传》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知……显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”易道所重视的是生生之道、生生之理，因此说“生生之谓《易》”。

《系辞传》作者认为只有少部分人，即圣人君子才能够掌握易道，而“百姓”则“日用而不知”，普通老百姓一般很难懂得易道，很难明白生生之理。

那么易道究竟有何作用呢？《易》是用来崇德而广业的，《系辞传》云：“夫《易》，圣人之所以崇德而广业也。”圣人通过极深研几的功夫通达易道后，用易道来“通天下之志”、“定天下之业”、“断天

下之疑”、“成天下之务”。用一句话来概括就是“夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也”，易道就是圣人用来治理天下之人、凝聚天下之心、成就天下之德和建立天下之功的。

按照《系辞传》的说法，《易》中的圣人之道有四个方面，“圣人之道四焉”。一则是“有古圣先贤之遗言，有经验之谈”，所谓“以言者尚其辞”。遗言具有深刻的哲理，能从许多方面给读者以启迪，以教育，“无有师保，如临父母”。二则是“以动者尚其变”。《易》中有许多前贤先王行事之典礼记录，因时而变，与时偕行，损益盈虚，与时消息，惩忿窒欲，改过迁善，才能使自己的行为符合正确的价值观，成就事功，建立功业。三则是“以制器者尚其象”。《易》从伏羲仰观俯察创制八卦直到六十四卦，《易》的不断发展史，就是我国上古时代的一部文明发展史。伏羲氏、神农氏、黄帝氏、尧舜氏以及后世圣人等等，精通易道，成就了圣人的功业，将中华文明不断推向新的发展阶段。四则是“以卜筮者尚其占”。《易》是用来占筮的，筮日筮宾筮牲，大小事情离不开卜筮，预测未来，都要以占筮定其吉凶后果。在占筮的神秘外衣下，体现的是古人们对未来的期望和对未来吉凶后果的强烈关注，符合易道则会吉利，违背易道则会凶险。当然，卜筮中所显示出来的圣人之道，既有理性的成分、逻辑的成分，也有非理性的成分、神秘的直觉的成分。

易道的作用可以从三个方面予以归纳，一是可以指导人们趋吉避凶；二是可以加强个人的修养，使自己修养成为君子，如“君子以自强不息”，“君子以厚德载物”，“君子以惩忿窒欲”，“遏恶扬善”，“改过迁善”，“多识前言往行”等等；三是可以成就事功德业，不断地将人类的物质文明和精神文明推向进步。《周易》既重德，又重业，既重道，又重视物质文明的进步，以富贵为追求的目标。《系辞传》说：“崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利莫大乎圣人”，即以富贵为崇高目标，以发明制作器物，方便天下百姓日用生活为其最大利益。《系辞传》又云：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业。”《周易》形而上之道与形而下之器并重，王夫之对道器关系有深刻阐

述，认为道体现在器中，无器则道不可见。圣人通晓易道，发明器具，不断推动物质文明、制度文明、精神文明的进步，兴利除弊，造福于天下之民，这就是圣人的事业。

二、易道与易礼之关系略论

（一）易道包含易礼，易礼体现易道

班固《汉书·艺文志》认为《周易》为五经之源、群经之首，笔者以为此说是指《周易》来源甚古。五经或六经中，《易》之来源最古，相传起于伏羲创制八卦，《易》中含有远古时代先民古圣们的丰富的生活与实践智慧。易道广大，正如《系辞传》所云：“其道甚大，百物不废。”“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”易道囊括了天地人所有的运动变化之道。

易道与易礼是整体与部分的关系，易道囊括易礼，易礼体现了易道，易礼是易道的一个重要内容。

易道广大玄妙，难以捉摸，远古圣人就将易道寄托体现在八卦的阴阳变化之中，卦画依然模糊难明，于是后世圣人便将卦爻系上辞语，系上当时的某些社会实践及生活经验，系上当时的制度典章，便于人们弄清其中的精义，便于筮卦时作出吉凶悔吝等价值判断。由此可见易礼是当时社会生活的真实记录，是为了指明易道的，是为了体现易道的。没有系辞，易道茫然难知，没有易礼内容，对当时的社会生活就会缺少真实而准确的理解，从而难以体现易道，难以明了易道。易礼在系辞中，起到对典型事例的说明作用。孔子说过，我欲托诸空言，不如见诸行事之深切著明也。孔子讲述了他之所以著作《春秋》的理由，这个理由用在易礼之上，完全适用。易礼内容的大量出现，正是避免了空言。易道广大，容易流于虚泛，不可捉摸。有了易礼内容，易道便显得切近人情，高深莫测的易道便易于理解，易于为当时的人所接受和应用了。同时由于有了易礼内容，《易》便有了厚重的历史感与真实感，有了当时的现实感。从这个意义上说，章学诚的“六经皆史”有一定道理，《易》中之礼典内容，亦是当时的史料

文献之保存，虽然多半只是片言只语，但亦弥足珍贵。

(二) 仁与礼之关系略论

易道广大，含天地人三才之极，但对于人而言，人道尤显得重要，朱熹云：“圣人作《易》以立人极。易是阴阳屈伸，随时变易。……圣人于六十四卦，只以阴阳奇耦写出来”。“因象依类，虚设于此。”（参见《朱子语类》）陆贾之《新语》亦指出《易》重人道：“先圣仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道，民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼之序。”人道中的父子之亲、君臣之义、夫妇之道、长幼之序当然与礼相关。

《周易》卦辞以“元亨利贞”四字为宗旨与纲领，《周易学说》引马其昶之说，认为“元亨利贞”四字“为全易之纲宗”。“元亨利贞”四字既为天道，又为人道，《文言传》则偏重于人道阐释，邵雍云：“天变而人效之，故元亨利贞，易之变也。人行而天应之，故吉凶悔吝，易之应也。”

笔者在《周易卦爻辞研究》一书中比较详细地分析了“元亨利贞”的含义及其运动变化规律问题，可为参考。

《子夏传》认为元为始，亨为通，利为和，贞为正。《文言传》从人道角度阐释，元为最高之善，为众善之长，即所有的善都从元中生出出来，而善又由体仁得来，仁即善；亨为嘉之会，即为礼；利为义之和，为义；贞为正。

《乾凿度》认为：元为仁，亨为礼；利为义，贞为信；中央土为智，智统仁义礼智四德，仁义礼智信为人道之五常，“五者，道德之分，天人之际也。”易学史上，有部分易学者同意《乾凿度》的观点。

李鼎祚、朱熹等人的观点与此略有出入。李鼎祚认为元为仁，亨为礼，利为义，贞为智，中央土为信。有一部分易学者同意李氏说法，朱熹亦持此种观点。

元统包亨利贞，四德合之可统称元，分而名之则为元亨利贞，因此《彖》辞说：“大哉乾元，万物资始乃统天”，“至哉坤元，万物资生乃顺承天。”“元”为万物资始资生之根本。

元为仁，那么仁亦为礼义智之根本。《朱子语类》云：“元亨利贞

皆善也，而元为四者之长。”

由此可见，“礼”应该由“仁”而来，李光地云：“仁者德之大而礼则显诸仁。”仁要由礼体现出来，礼是仁的具体的展现。在人道五常中，仁是根本。《论语》中孔圣谈得最多的两个字即仁与礼，“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”人而没有仁，没有了善心，那么就无所谓礼与乐了。无仁之礼不为礼，可见仁是礼的内核与根本，礼包含了仁。《论语》又说：“克己复礼为仁。”从某种意义上说礼就是仁。

《文言传》思想与《论语》思想基本一致，都认为仁是礼之根本，是人道之核心，是人之所以为人的根据，而礼则是人道之所以成就的必由之路，是一整套系统的价值规范及其善恶标准，是人道修养的必需条件与必经途径。

可见，礼包含仁，仁必由礼，仁与礼互相涵摄，互为体用。礼和仁都是人道实现、君子成就、德业隆盛、家国治理、天下太平得以达成的两个重要的中介环节。

（三）易礼与吉凶之道

元亨利贞即为天道，又示人道，即邵子所谓“天变而人效之，故元亨利贞”，“人行而天应之，故吉凶悔吝”。

天道自然，本无所谓吉凶，吉凶只是就人道人事得失情况而言，吉凶悔吝是天道在人事中的体现。吉利者，人道人事合符自然之道合符天地之道也，凶咎者，人道人事不合天地自然之道也。

天地自然之道体现在人道中，人道的具体规范即体现在礼中，因此也可以说，合礼则吉利，失礼违礼则凶咎。

《系辞传》又将天地人三才之道称为“天下之至理”，“易简，而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”

天下之理是从卦象卦辞的是非变化吉凶后果体现出来的，《系辞传》云：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。”“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”

圣人仰观俯察纷繁复杂的万事万物，观察其会通关键之处，于是将会通关键用当时的典礼表现出来，即典礼是万事万物变化会通的规律及原则的体现。因此，合典礼则可以断其吉，违典礼则可以断之

凶。吉凶的后果，既是行不行典礼的后果，又是遵不遵守天下之理、得不得天下之理的后果，也就是守不守易道的结果。

人事通过礼与天地之道联系起来。吉利之后果由善而来，凶咎之后果由不善而来。凡所行之人事合乎天下之理、合乎通行之典礼即为善，可导致吉利的后果。凡所行之人事违背天下之理、违背通行之典礼即为不善，可导致凶咎之后果。《文言》云：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”《系辞传》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也”，可见善为阴阳之道变化规律的展现。具体到人事领域，合符礼制即为善，不合礼制则为不善，积善守礼，家庭一定会长久兴旺发达，福泽后代子孙。积不善违礼失礼，家庭一定不会长久兴旺发达，祸灾会殃及后代子孙。

第二章 《周易》文本、《周易》 时代之社会生活、《易》之占 蓍及其沟通功能考论

第一节 《周易》文本有关问题考论

一、《周易》之溯源

（一）远古之八卦的创制及用途

《易》的出现，是中国上古文化长期孕育的结果。它的成书时间，跨越了数千年历史。在《易》出现之前，或者说《易》的开端，应有八卦的出现。

根据《周易·系辞传》所说，最早的《易》，起源于伏羲氏创作的八卦，而这八卦的创制，则是通过仰观俯察而得来的，即所谓“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，通过观天象观地法观鸟兽之文与万事万物之适宜变化情况，从而有所领悟，抽象出了阴阳八卦的神奇符号。

那么伏羲创制出来的八卦又是用来干什么的呢？它不是用来好看的东西，它有实用价值，即是用来祭祀沟通神明，沟通万物之情的。即《系辞传》所谓的“以通神明之德，以类万物之情”的。

伏羲氏何许人也？他是中国远古时代传说中最早的一位人文初祖，是一位人首蛇身式的充满灵异传奇的不可思议的祖先。据说女娲便是他的妻子，也同样是人首蛇身。因伏羲与女娲皆为远古时代的部族领袖，极有可能身兼巫师的身份。北京大学哲学系陈来教授在《古代宗教与伦理》一书中指出：“历史学家认为，上古曾有一巫官合一的时代。李宗侗认为在上古时代，‘君及官吏皆出于巫’。陈梦家论商

代巫术时也说,“由巫而史而为王者的行政官吏,王者自己虽为政治领袖,同时仍为群巫之长”。据陈来教授、李宗侗先生、陈梦家先生的意见,上古时代的君及官吏皆出身于巫师,也就是说都是巫师。君或政治领袖,即部族首领或酋长,是群巫之长、大巫师,而大巫师的手下官吏当然是小巫师了。从陈来、李宗侗、陈梦家等先生的意见出发,我们认定伏羲为一位大巫师,他的妻子女媧也是一位大巫师,应该不会有错。

《系辞传》明言八卦的用途是通神明之德,即通过沟通人与神灵之间的联系,通过祭祀祈祷请求神灵保佑赐福。八卦极有可能是巫师们作巫术通神灵时使用的一种十分重要的媒介工具。

巫的功能是什么呢?《说文》说得清楚明白,即“以舞降神者”,陈来先生在《古代宗教与伦理》中引张光直先生的话说:“就是说巫师能举行仪式请神自上界下降,降下来把信息、批示交与下界”,当然,“神固然可以下降,而巫亦可以陟,即到上界与神祖相会”。巫师的以舞降神的目的是有两个,都是实用主义的,一是正面的祈福,请神降下福祥;二是负面的禳灾,请神消除灾祸。说不定八卦便被巫师们用作巫术时的媒介工具,用以指导人们趋吉避凶,亦即求福消灾。

(二)《连山易》与《归藏易》

与伏羲氏创制八卦的传说不同,夏代的《连山易》与殷代的《归藏易》,史书上有了记载,并且《归藏易》还有出土文献可证。

夏代与商代,仍然是巫风十分炽盛的时代。

大禹治水有功,由舜选为接班人,据说禹亦为巫师身份。《法言·重黎》记载了夏禹治水时走路行巫步的情形:“姁氏治水土,而巫步多禹”。李轨注:“禹治水土,涉山川,病足,故行跛也……而俗巫多效禹步。”《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》云:“禹步者,盖是夏禹所为术,召役神灵之行步。”

推翻夏王朝的商汤是殷的开国君主,应该说也称得上一位大巫师。《墨子·兼爱下》和《吕氏春秋·顺民篇》都曾记载他以大巫师的身份,举行巫术祈祷禳灾活动,并且以自身作为奉献给上帝的牺牲,以取悦于上帝鬼神,从而达到行使巫术的目的。《墨子》文曰:

“汤曰：‘惟予小子履，敢用玄牡，告于上天后，曰今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方夏商有罪，即当朕身；朕身有罪，无及万方。’即此言汤贵为天子，富有天下，然且不憚以身为牺牲，以祠说于上帝鬼神。”《吕氏春秋》又云：“昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林，曰：‘余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是剪其发，磨其爪，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃大悦，雨乃大至。”另有《文选·思贤赋》李善注引《淮南子》曰：“汤时大旱七年，卜用人祀天，汤曰：‘我本卜祭为民，岂乎自当之’，乃使人积薪，剪发及爪，自洁，居柴上，将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。”陈来先生指出：“不少人类学家认为汤的以身为牲，实际上是一种求雨巫术，因而认为汤即是一大巫，至少承担巫的某些职能……在古代历史上，求雨的祭献往往采取焚巫的形式，与巫确实有关。”

《周礼·春官》里提到有龟占、星占、梦占、筮卦等等上古时代流传下来的多种占卜之法。有出土文献为证的最早的占卜遗物应当是内蒙古巴林左旗富河沟门遗址所发现的占卜的卜骨，即鹿类动物的肩胛骨，有灼而无钻凿。根据放射性碳素断代并经校正，其年代为公元前 3350 年左右，至今已有 5350 年历史，远在夏王朝以前，可见夏商以来巫风之炽盛，历史源远流长。（参见宋镇豪《中国风俗通史》）

《尚书·洪范》里提到了稽疑之法，“七，稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮，曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七”。并说：“立时人作卜筮，三人占，则从二人之言。”《尚书·洪范》的关于卜筮的记载，有力地说明了殷商末年和西周之初盛行卜筮稽疑的史实现象。关于《尚书·洪范》的写作年代问题，1928 年刘节发表《洪范疏证》认为晚出，在战国末年。1986 年李学勤先生著《帛书五行与尚书洪范》一文，“证明：《洪范》肯定是西周时代的文字。”后来又发表《叔多父盘与〈洪范〉》一文，又对此问题进行了阐述。裘锡圭先生在《中国出土古文献十讲》中指出：“髡公铭中的一些词语和思想需要以《洪范》为背景加以理解，这说明在铸造此盨的时代

(大概是恭、懿、孝时期),《洪范》完全有可能在西周初就已基本写定。”由此可见,《洪范》作于西周初年应属基本肯定之事实,有出土文献可以佐证。

由夏商时代浓厚的巫术文化背景,以及《洪范》所记载的商代周初盛行的卜筮之法,可以推断商代应有卜筮之《易》存在,而夏代亦可能有此类《易》书存在。

《周礼·春官宗伯》提到太卜“掌三《易》之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》,其经卦皆八,其别皆六十有四”。杜子春认为,“《连山》,宓戏。《归藏》,黄帝。”杜氏认为,《连山易》是伏羲氏所作,《归藏易》是黄帝所作。照杜氏所说,《连山》与《归藏》当是上古之《易》,年代十分遥远。

但一般学者却认为,《连山》为夏《易》,《归藏》为殷《易》。《周礼正义》引张华《博物志》云:“《连山》、《归藏》,夏商之书,周时曰《周易》。”又引《隋书·经籍志》云:“昔宓戏氏始画八卦,因而重之,为六十四卦。及乎三代,实为三《易》,夏曰《连山》,殷曰《归藏》,周文王作卦辞,谓之《周易》。”皇甫谧《帝王世纪》又兼采杜郑之说,“而以《连山》属炎帝”。有些学者对《连山》与《归藏》有不同看法。1993年发掘的江陵王家台15号秦墓,出土了三《易》之一的《归藏易》的残简。裘锡圭先生认为:“《归藏》是佚书,但在古书中有所引用。过去认为古书所用的《归藏》是伪书,非先秦之旧。王家台秦墓出土的《归藏》残简,文字与古书所引基本相合,可见古书所引《归藏》确是先秦之书。”(《中国出土古文献十讲》第87页)

(三) 周原甲骨上的数字卦

李学勤先生认为,目前考古发现的有关《易》卦的材料,最早的是殷周时的筮数。筮数是一连串数字,有的为三个数,有的为六个数,按奇数为阳、偶数为阴的原则可转换成《易》卦。这种筮数,在宋代发现的西周青铜器上已有过,当时没有谁认识到是《易》数。50年代,周原甲骨上也有类似《易》的九六的数字卦。1978年,张政烺论证它们与《易》卦有关。1984年,金景芳先生论证它们是进行

占筮时所得数字的记录，可称为筮数。李学勤先生又说，已知筮数实例以殷墟出土的几件为最早。有些见于应用器物，如陶器、石器、铸铜用的陶范等，有些见于甲骨。

李学勤先生论述《卜法和筮法的关系》时说，“卜法和筮法本来是两种占卜的方法，但古人常以两者并用，互相参照”。有所谓“筮轻龟重”、“筮短龟长”的说法，“古人还常在卜法之前，先用筮法”，如《周礼·春官·筮人》所云：“当用卜者先筮之，于筮之凶，则止不卜”。在占卜大事时，尤其要先筮而后卜，李先生解释说：“有时他们就会把筮法所得到的筮数记在对应的卜法所用甲骨上面。今天我们看到甲骨上面有筮数，正是由于这个缘故。”“近年发现的战国时期竹简，有一些是占卜的记录，也是先筮后卜，文字的格式也和殷末到西周的差不太多。这证明当时还在沿袭着先筮后卜的传统习俗。”

二、《周易》与《连山》、《归藏》之关系

综上述说，说明《易》的来源十分遥远，最远当可溯至伏羲时代。许多学者认为，夏代就已经有《易》书存在，可能这种《易》书就叫《连山》；商代亦当有《易》书存在，殷《易》继承夏《易》，有损益、调整、改编，可能加工后的《易》就叫做《归藏》。《连山易》以艮为首，《归藏易》以坤为首，而《周易》则以乾为首。《周礼》提到三《易》具有共同点，即“其经卦皆八”，八经卦相同，基本的东西相同。不同的只是六十四卦的排列方式各异，或者三《易》之六十四卦卦名有差异。长沙马王堆出土的《帛书易》，与现在通行本之《周易》相比较，卦名即有差异，更何况夏商周三代之《易》呢？当然，往远古推测，伏羲氏有伏羲之易，炎帝氏黄帝氏也许有炎帝氏黄帝氏之易，有些易学者称《连山》为炎帝易，《归藏》为黄帝易，从这个《易》学传承发展变化的角度看，也许各个时代有各个时代之易存在。并且各个时代都在应用易。《系辞传》云：“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》”，神农氏炎帝发明耒耨等农具，教会百姓耕作稼穡，促进农业发展，是从《易》的《益》卦中获得启示的。那么神农氏炎帝时代应该有《易》在流传。

又云：“神农氏没，黄帝尧舜氏作……黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》”，黄帝与尧舜氏等君王时代也应该有《易》存在并流传，他们从《乾》卦与《坤》卦中获得启示，按照礼仪礼俗要求制作衣裳与服饰，达到天下大治的理想目标。

李学勤先生对于三易的关系的阐述，也谨慎可信。李先生说：“春秋时《周易》外另有其他筮法，这从《周礼》来看应即《连山》、《归藏》，应属可信。《归藏》本为殷商筮法，也较有根据。《周易》结构与二易相似，有可能是在二易，特别是殷人《归藏》的基础上损益修改而成。在周代，二易仍和《周易》并行，其自身当亦有其演变过程，即使《归藏》也不会仍为殷商之旧。”

因此，我们可以说，《周易》的出现，是一个长期的可能达数千年的演变的结果，它与远古巫风习俗相连，更与夏商二代密切相关，并直接由《连山》、《归藏》等损益演变而来。

三、《周易》经文的撰作及编纂时代

《周易》是一部来源甚为遥远、颇为复杂的经典，这样一部源自远古的经典，与现代所谓学术著作不同。余嘉锡在《古书通例》中将古书的基本特征揭示出来了，古书确与今书有极大差别，若以今人的眼光去看待古书，会造成很多误解。

余嘉锡在《古书通例》卷一《案著录》中提到“古书不题撰人”，“欲知人论世，其事乃至不易也”。并认为，“盖古人著书，不自署姓名，惟师师相传，知其学出于某氏，遂书以题之，其或时代过久，或学术名家，则传者失其姓名矣。即其称为某氏者，或出自其人手著，或门弟子始著竹帛，或后师有所附益，但能不失家法，即为某氏之学。古人以学术为公，初非以此争名，故于撰著之人，不加别白也”。又云：“传注称氏，诸子称子，皆明其为一家之学也。《诸子略》中，自黄帝至太公、尹佚不称子者，此其人皆古之君相，平生本无子之称号也。自陆贾、贾谊以下不称子者，学无传人，未足名家也。盖专门之学衰，而后著述之界严；口耳之传废，而后竹帛之用广。于是自著之书多而追叙附益之事乃渐少。然不可以例周、秦古书。”“古人既未

自题姓名，则其书不必出于自著矣。”

余氏论述说：“夫古书既不署名，而后人乃执相传之说，谓某书必某人所自作，就其时与事以求之，鲜有不见其牴牾者矣。”

以余氏的观点，考察《周易》之成书及撰作，如果硬以为像今天著作的作者一样，指定《周易》经文为文王、周公所作，十翼为孔子所作，那么，肯定有不少牴牾之处。如果完全相反，说《周易》经文完全与周文王、周公无关，十翼完全与孔子无关，甚而至于《周易》都与孔子无关，那么也同样荒谬不堪。

对于《周易》这样的古籍经典，只能以历史的眼光、辨证的眼光来看问题，不能轻易下结论，更不能像个别疑古派的人物那样过多否定。传说与历史记载，有它一定程度的合理性，没有出土文献或其他铁证，不宜轻易否定推翻，更不能说是虚构或伪作。

以实事求是的态度考察分析《周易》经文之撰作及时代，便能得出实事求是的结论。

《系辞传》说伏羲氏仰观俯察而创制八卦，只是说明在伏羲时代八卦已被创制出来了，其创制之人，有可能是伏羲氏本人，也有可能是伏羲部落里的其他人所作而归功于伏羲这位部落首领罢了，或有可能是伏羲等多人所作。但毫无疑问，这个传说的出现，说明了伏羲氏无疑与八卦创制相关。这个传说很有可能是《系辞传》的作者从他的老师那儿听说得来，而他的老师有可能是通过老师的老师口耳相传一代一代自上而下传授下来的。孔子以后，六经的传授都有史可查，孔子以前，虽无史可查，但我想，《周易》、《诗》、《书》等经典，都应该有一代一代的师生口耳相传。周代之典籍如此，商代、夏代的典籍，也同样应该如此。

神农氏、黄帝氏、尧舜氏之传八卦及《易》，有可能是口耳相传，有可能在当时他们对八卦和《易》都有所损益更改，如八卦之名称和所象征之物象等等。

夏之《连山》，殷之《归藏》，应该有较完整的体系，有成卦方式，有卦名、有卦辞、爻辞等内容。

就《周礼》和《尚书·洪范》等典籍来看，《易》掌于太卜之手，

即为王官所有所用，属于官方正式典籍。《连山》、《归藏》之书，也可能掌于夏朝、商朝王官之手，为太卜太史所用。应是官方编纂成的经典。

《周易》来源甚古，由夏之《连山》与殷之《归藏》演变而来，那么《周易》中之卦画、部分卦名、部分卦辞、部分爻辞，为旧书所有，是很有可能性的。

就《周易》的撰作时代而言，这一问题基本得到解决，即作于殷周之际或西周初期。李学勤先生同意顾颉刚先生的观点，顾氏于1929年著有《周易卦爻辞中的故事》一文，推定《周易》卦爻辞“著作年代当在西周初叶”，李先生认为“其说精确不磨，为学者所遵信”。至于郭沫若、李镜池等人的观点，应该说是错误的。

笔者认为李学勤先生、顾颉刚先生的观点正确，但想补充一点的是《周易》既然由《归藏》与《连山》损益而成，那么《周易》中的某些卦辞与爻辞有可能在商代就已撰成了，并不是《周易》卦爻辞的所有部分均为西周初叶撰就，而是说有一部分最迟于西周初叶撰就。至于其中哪些部分为《归藏》所有，哪些部分为《连山》所有，今天已无法考证，但其中某些卦辞爻辞撰于商代，应该可信无疑。

既然如此，那么说《周易》的卦爻辞的作者为一个人所作，如今人的专著那样，即是误解了。《周易》的作者，当然包括卦爻辞的撰作者，《周易》不可能是一个人所作，也不可能完全是某一个人或某两个人所作，而是集体撰作，是不同时代的人共同撰作的结果。

这些撰作、编纂的人当中，有可能是当时的太卜或太史等史官或卜筮官，也有可能是当时的君王或宰臣。就《周易》一书的贡献而言，也许周文王和周公做出了其他人不可比拟的贡献。

廖名春教授在其大作《周易经传十五讲》中认为，“《周易》的产生，周文王是最有关系的人。证据一为《系辞传》所述相关内容；二是《彖传·明夷》所述内容；三是《帛书·衷》一段记载；四是《帛书·要》的记载；五为《淮南子·要略》所记；六为《史记》所记；七为《法言》所记；八是《汉书》所记；九是《论衡》所记。”

例如《帛书·要》引孔子的话说：“文王仁，不得其志，以成其

虑。纣乃无道，文王作，讳而辟咎，然后《易》始兴也，予乐其知之……事纣乎？”

廖名春教授认为爻辞为周公所作，他说：“近代以来，人多以为《周易》卦爻辞系出于‘史巫’之手，其实，周公之为，多有近于史巫之处。如武王克殷二年，武王有疾，‘周公于是乃自以为质，设三坛，周公北面立，戴璧秉圭，告于太王、王季、文王’。‘成王少时，病。周公乃自揃其蚤沉之河，以祝于神’。《尚书·大诰》载，武王崩，成王幼，周公摄政称王，三监及淮夷叛。周公决计平乱，而邦君庶士不同意。周公则亲自占卜并将占卜结果告诉邦君庶士，其中说：‘用宁（文）王遗我大宝龟’，即表明其占卜特权是文王给予的。从西周金文中可知，周公子伯禽为鲁侯又兼任周王室太祝，邢伯为周公后裔，亦为太祝。这些事实表明，周公原为周王朝宗教职务之首脑。”据此，廖教授认为，“先秦文献关于周文王与《周易》有密切关系的记载是信而有证的；汉代文献关于文王、周公作《易》的观点是可以成立的。”

廖教授的观点可信。当然，说文王、周公作《易》是说文王、周公对《易》卦的编纂整理或损益做出了很大贡献，其中许多卦爻辞有可能经其整理过，部分卦辞与爻辞可能由其撰写过。或者说，以文王、周公为主要负责者，由他们组织一批史巫人员集体编纂、撰写、损益，最后由文王、周公等审定，这种活动也许文王组织过不止一次，周公也许接着又组织过多次。

廖教授推断说：“《周易》形成后，掌于祝卜之手。周公作为祝卜系统的首脑，不但改编和加工过《周易》的卦爻辞，而且为解释《周易》的创作背景、思想内涵也作了一定的工作，于是就产生了《易象》一书。《易象》藏于鲁太史之处，既与周公儿子的职掌有关，也表明了周公与《周易》本经的特殊关系。”

余嘉锡先生《古书通例》卷一“古书书名之研究”认为，“古书之命名，多后人所追题，不皆出于作者之手，故惟官书及不知其学之所自出者，乃别为之名，其他多以人名书”。章学诚评价六经时说：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政

典也”。由此可知,《易》即为夏商周等朝代先王之政典,是政书,是官书。政书官书当然要利于治理本朝政务,因此,《易》之不断损益是可以推断可以想见的。《易》为政典之书,春秋时的孔子即持这种观点。《礼记·礼运篇》说:“孔子曰:‘我欲观夏道,是故之杞,而不足征也,吾得《夏时》焉;我欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义,《夏时》之等,吾以是观之。’”孔子的这些论述又见于《论语·八佾》和《礼记·中庸》,文句略有出入。李学勤先生认为,“《夏时》就是《夏小正》,《坤乾》就是《归藏》”。由此可知,孔子从《坤乾》即《归藏》等殷《易》中能够探索出殷商人的治政之道,即“殷礼”也,可见孔子是把殷《易》当作殷商人的政典来看待的。政典是要在前朝的基础上不断损益的,这就是孔子所说的,殷因于夏礼,周因于殷礼。政典的不断损益是一条规律。

就《易》的不断损益来说,《易》不可能成于一人一时之手。余嘉锡先生亦说:“《春秋》以前,并无私人著作,其传于后世者,皆当时之官书也。其书不作于一时,不成于一手,非一家一人所得而私。”

周代之《易》书之所以名《周易》,极可能是因为《周易》是一种新的损益加工而成的《易》,含有当代的典章礼制在内,与《连山》、《归藏》有区别,而当时的《连山》、《归藏》还在继续流行,因此就极有必要称这种经文王、周公及其他史巫等人新编纂成的《易》为《周易》了。《周易》之书名,不仅包含有成书于商末周初的时代的特征,更包含有周代典章制度的内容特征。

四、《易传》等十翼的撰作编纂及其时代

廖名春教授认为,“先秦秦汉时期的《易传》有很多种,但它们的地位和影响,没有哪一种能跟今本《易传》相比。早在战国,或者至少在汉初,今本《易传》的大部分就已经取得‘经’的地位,被人们尊称为《易》了”。(参见廖名春《周易经传十五讲》)

关于《易传》的形成年代及作者,传统的说法认为是春秋时的孔子所作。如《史记·太史公自序》以及孔颖达的《周易正义》等等。

李学勤先生认为:“有些学者认为《易传》年代很晚,这是由于

没有仔细查考各种典籍的缘故。很多先秦到汉初的古书，都曾引用《易传》，有的明引，有的暗引，足供查考。例如《礼记》中子思所作的《坊记》、《中庸》、《表记》、《缙衣》等篇，体裁文气很像《文言》、《系辞》，引《易》的地方也很多。有的语句，可以看出是引《文言》的……可见《易传》不会晚于七十子的时期。”李学勤先生并说：“古书的定形总是有一个较长的过程的，但《易传》的总体结构形成应和《论语》处于差不多的年代，其与孔子的关系是很密切的。”

对于孔子与《周易》及《易传》的关系，郭沫若、钱穆等人是否定的，论据就是《述而》的“五十以学《易》，可以无大过矣”一句有异文，汉代《鲁论》有异文，“易”作“亦”。否定者认为，应是“五十以学，亦可以无大过矣”。这种论据十分勉强，作不得证据，李学勤先生说：“实际上，‘易’、‘亦’音近而讹，从古音来看，只能是两汉之际以后的事。《史记》既然作‘易’，作‘亦’的异文是没有多少价值的。”用一条并没有多少学术价值的异文，去否定孔子与《易》的关系，得出的结论肯定令人怀疑，不能置信。

1973年马王堆出土的《帛书易》有一篇《要》，记载了孔子与学生子贡的对话，说到“夫子老而好《易》”，孔子说：“后世之士疑丘者，或以《易》乎？”据此，李学勤先生说，孔子“与《易》的关系也一定不限于是个读者，而是一定意义上的作者。他所作的只能是解释经文的《易传》”。

我们以为，孔子与《周易》有密切关系，是没有疑问的，许多典籍都有记载，20世纪70年代出土的《帛书易·要》等文献亦有记载。《易传》的主要思想或主体思想也是孔子思想的发挥，与传统儒家思想相通。传统上说的孔子作十翼，应该是指十翼反映了孔子的主体思想，或者说，《易传》的主体思想是孔子的儒家思想的反映。孔子对《易经》的阐释，当时就为学生所传诵，并一代代传承下来，孔子并不一定写定十翼，有些可能亲自修订过，有些则不一定，而是经过七十子或后学之手写定。古书往往在写定之前就有一个长期的口耳相传的过程。如反映孔子思想的《论语》，就是一代代传承后由其后学写定下来。沈文倬先生认为，礼典是先有其实践，而后才有书本的

撰作与写定，沈先生在《略论礼典的实行和仪礼一书的撰作》一文中谈到的这个重要观点，对解释许多先秦经典的形成应该具有普遍意义。十翼等《易传》的流传与十翼的写定可能不是同时的，写定可能在流传一段时间以后。

在孔子之前，也应该流传着许多“易说”，譬如《左传》襄公九年所记穆姜论“元亨利贞”的语言，应是当时流行的“易说”，与《文言传》相同。李学勤先生提到鲁国太史所藏的《易象》一书，“过去有人说《易象》就是《周易》卦爻辞，这显然不对，因为晋国也有《周易》流传，如果《易象》就是《周易》经文，韩宣子便不会赞叹。《易象》应该是论述卦象的书，韩宣子见到它的时候，孔子只有十二岁”。

由李学勤先生的观点可以看出，孔子之前，应该有“易说”存在，并且还有了《易象》这类专书存在。十翼很有可能是对孔子以前的所有“易说”的损益调整等编辑整理加工的结果，部分内容可能为原创，这项工作就像孔子对鲁史的整理而著成《春秋》一样，只是孔子著《春秋》不让弟子插手，删则删，削则削，而《易传》则可能是与弟子探讨研究切磋整理加工的结果，当时只是口耳相传，孔子时代主体思想基本确定，孔子以后再由弟子们逐渐整理写定。

有鉴于此，十翼的思想极有可能包含了孔子以前、孔子时代和孔子以后的思想，但其主体思想由孔子奠定并与孔子的儒家思想相一致，应该是没有疑问的。并且，《周易》的传承与流传，与孔子的关系十分密切十分重要。

第二节 《周易》时代之社会生活综论

一、爻辞反映的时代：商代、周初之社会组织综论

我们讨论了《周易》文本的有关问题，《周易》是在夏商二代《连山》《归藏》等《易》的基础之上损益而成的，那么《周易》之辞一部分仍旧是反映商代社会（甚至包括商代以前社会）之卦爻辞，一

部分为殷末周初之卦爻辞。因此，卦爻辞所反映的社会生活，大部分为殷商人与西周初人的社会生活情况。

反映殷商时代社会生活的卦爻辞，如《大壮》卦六五爻辞云：“丧羊于易，无悔”，顾颉刚先生曾有考定，陈戍国先生在《周易校注》中认为：“顾先生关于丧羊于易的说明，建立在卜辞与传统文献的可靠材料与科学研究的基础之上，确不可易。”丧羊于有易国的人就是殷商人的先祖王亥，王亥曾经与其弟王恒从事畜牧业的经商活动，去有易国经商，甲骨文中有王亥王恒的名字。《山海经·大荒东经》云：“王亥托于有易河伯仆牛，有易杀王亥，取仆牛”。《旅》卦上九爻辞又记载了同一件事，上九云：“鸟焚其巢，旅人先笑，后号咷，丧牛于易，凶。”

《归妹》卦六五爻辞云：“帝乙归妹”，《泰》卦六五爻辞亦云：“帝乙归妹，以祉元吉”。关于帝乙，史书上有两说，《子夏传》、《京房易传》、《易纬·乾凿度》、《后汉书·荀爽传》等都认为指成汤，即商汤。虞翻认为帝乙指商纣王之父亲。《左传》哀公九年晋赵鞅筮得《泰》卦六五爻，云：“微子，帝乙之元子也”。但帝乙不管指商汤还是纣父，都是殷商之王，肯定无疑，“帝乙归妹”说的都是殷商王室嫁女之事。

《未济》卦九四爻辞云：“贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年，有赏于大国”。《既济》卦九三爻辞云：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”《既济》与《未济》两卦说的伐鬼方之事，都指同一件事，一般都认为指高宗武丁。

反映殷末周初的卦爻辞如《明夷》六五爻云“箕子之明夷，利贞”，“箕子之明夷”即指商末箕子，为商纣王的亲属，马融、王肃认为箕子是“纣之诸父”，即商纣王的叔父，而服虔、杜预以为箕子是商纣王的庶兄，《史记·宋微子世家》云：“箕子者，纣亲戚也。纣始为象箸，箕子叹曰：‘彼为象箸，必为玉杯；为杯，则必思远方珍怪之物而御之矣。舆马宫室之渐自此始，不可振也’！纣为淫佚，箕子谏，不听，人或曰：‘可以去矣’。箕子曰：‘为人臣，谏不听而去，是彰君之恶而自说于民，吾不忍为也。’乃被发佯狂而为奴，遂隐而

鼓琴以自悲，故传之曰箕子操”，这就是“箕子之明夷”的故事。箕子在《尚书·洪范》中向周武王陈述九畴大法，可见箕子为商末周初之人物。

《周易》所反映的时代主要为商代和周初时代，那么我们考察周易时代的社会生活，考察此时代的社会组织，主要也应该是商代和周初。

（一）商代“体国经野”的国土疆域

夏代纪年大致在公元前 21 世纪早期至前 17 世纪晚期，夏代晚期疆域《战国策》有记载，《魏策一》云：“夫夏桀之国，左天门之阴，而右天谿之阳，庐皋在其北，伊洛出其南。”今河南偃师二里头遗址是夏代王都遗址，当然夏代王都多次迁徙过。二里头遗址年代约为前 1900 年至前 1500 年，共约 400 年左右。

商代纪年大致在前 17 世纪晚叶至前 11 世纪初叶。

成汤灭夏，立都西亳（今偃师商城），在今冀、豫、鲁之间建立商王朝，先后历 17 世 31 王，商代的政治地理架构表现为王畿、四土、四至等三个层次，四方小国甚至异族外邦亦来归附，如《诗·商颂·殷武》赞曰：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常”。

商王朝统治的中心区域为“商邑”，影响所及的周围区域称“四土”、“四至”。商邑中心区称为“王畿”，《诗·商颂·玄鸟》所谓“邦畿千里”，是指商王直接管辖控制的地区；中心区外，即为大小方伯诸侯之领地，《尚书·多士》曰：“凡四方小大邦丧，罔非有辞于罚”。

1. 商代“王畿”区

甲骨文及史书上记载，商代建国前与建国后，曾多次迁都。现在考古发现的商邑，已有四座，即商代前期商都河南偃师商城、郑州商城，商代中晚期商都河南安阳洹北商城、殷墟。

商邑周围有丰富的自然资源，尤其是丰富的铜、锡等矿产资源。郑州商城的城区面积达 317 万平方米，宫室区在城区中部及东北部，城内一般居民区有水井等设施，城外周围有产业作坊区和墓地。安阳

洹北商城遗址，城垣周长 8750 米，面积达 400 万平方米。

殷墟王邑，在安阳小屯一带洹水之滨，沿洹水而修建，经盘庚以来几代商王的苦心经营，范围达 30 平方公里左右。王邑中心区为 70 万平方米的长方形封闭式宫室宗庙区。中心区外面分布有几十处平民居地，最外围为手工业作坊区和墓地。居民生活用水用井水和洹水，部分生活区建有地下水排水管道，利于污水排泄。

王邑周围为商王直属领地，为商王所直接控制，周围的政治领地称之为“郊”、“鄙”、“奠”。

《尚书·牧誓》云周师伐商至于商郊牧野之外。甲骨文《合集》29375 云：“酉卜，王曰贞，其蒿田”。蒿读如郊，《周礼·地官·载师》注云：“故书郊或为蒿”。甲骨文《英藏》2525 有“商郊”，《合集》6057 有“我东鄙”、“我西鄙”，《合集》9767 有“我奠”，《合集》7884 有“南奠”，《合集》24 有“西奠”，《合集》32277 有“北奠”。奠即甸，《周礼·天官·甸师》云：“郊外曰甸”，《说文》云：“甸，天子五百里地。”

宋镇豪在《中国风俗通史·夏商卷》中说：“我们从甲骨文进而发现，晚商王朝以殷墟王邑为中枢的道路交通网络，已适应于王权统治而规模大备，统治者有在通往四方的交通干道附近设立常设性军事据点，以慎路守，称之为‘棗陞’。”如《粹》1034 云：“辛巳贞，王惟癸未步自棗陞”。

宋镇豪认为，商王朝直接可控路段有 250 公里左右，“这可视为以王邑为中心的商王畿区大致方圆半径范围。”“文献中说的商王畿区范围，与甲骨文提供的证据是基本一致的，大体包括有河南中部偏北及河北南部地区。”“东界大体在河南柘城、商丘以西和濮阳迤东一线，南界在淮阳、鲁山一线，西界及于孟津和太行山以东，北界在河北邢台、内丘附近。”

2. 殷商的政治疆域“四土”

王畿区外为“四土”，即许许多多的大大小小的诸侯国或方国部落，武王伐纣时尚有 800 诸侯参战，这些诸侯方国与商王朝有统属或政治交往关系，经济文化交流比较频繁。

宋镇豪认为，殷商前期四土范围，其北土由太行山东麓向北延伸至河北满城、保定一带，东土及泰山以西和淮北一线，西土达陕西关中岐下一带，南土包括江汉平原，并进抵长江中游两湖及江西部分地区，在外层周围为商文化波及区。

殷商王朝中后期政治中心北移至安阳洹北商城及殷墟，北土则抵达燕山以南、河北中北部的朔方地区；西土北侧已越太行山脉，进入晋中汾河两岸，跨越黄河进入陕北东部地区，西土南边抵及关中及川陕交接地区，周人兴起后又退缩至西安以东地区；南土达江汉地区甚至可能抵达长沙地区；东土进抵胶东半岛以外的山东境外及安徽、苏北地区，逼近浙江部分地区。

3. 殷商王朝文化影响地区“四至”

“四至”指政治疆域外的文化影响波及的地区，即四土而外的地区。四至范围极广，《淮南子·泰族训》云：“纣之地，左东海，右流沙，前交趾，后幽都。”

东海泛指东部滨海地区，流沙包括西北部沙漠地带，交趾指南方五岭地区，幽都包括河北北部、燕山南北、辽宁部分地区。

宋镇豪说，“甲骨文中所说的‘一邦’（《库》468）、‘二邦方’（《哈集》36243）、‘三邦方’（同上 36530）、‘四邦方’（同上 36528）‘南邦方’（《甲》2902）、‘多方’（《英藏》528）等等。邦方敌国，大部分布在‘四至’范围。商代北方和西北方的主要邦方，有孤竹、卢方、肃慎、燕亳、胙方、鬼方、羌方、土方、犬方、马方等等，西方和西南方有巴、蜀、楚、虎方、彭、庸、越、瓯等，东方和东南方有人方、孟方、林方、莱夷等等”。

（二）商代主要聚居制度：邑与邑人

《礼记·王制》云：“凡居民，量地以制邑，度地以居民，地邑民居，必参相得也，无旷土，无游民，食节事时，民咸安其居。”《周礼·地官·里宰》云：“掌比其邑之众寡，与其六畜兵器，治其政令。”可见，邑是一种百姓聚居组织，亦是一种受属于行政建制控制的行政组织，商代邑中居民，甲骨文称为“邑人”（如《合集》799），也有称“众”者。邑中居民通常以族氏组织聚居生活，由“氏族”和

“氏”两方面人组成。“氏族”指同出一个祖先的包括若干宗族、若干家族的父系外婚亲族集团。“氏”指某一族所统治的同姓、异姓及各阶层居民组织而成的大小政治区域性集团。

王都或诸侯国之都，夏、商、西周都称作邑。甲骨文中，至今没有发现“都”字，“都”最早见于西周晚期金文（如《猷钟》等），《左传》庄公二十八年所说的都邑之分，乃西周晚期之称呼。《左传》云：“凡邑，有宗庙先君之主曰都，无曰邑。邑曰筑，都曰城。”

西周成王时《卿鼎》称洛都为“新邑”，厉王时《散氏盘》有“散邑”、“井邑”，春秋时《曾侯乙编钟》有“楚邑”、“申邑”、“晋邑”等称呼。《说文》云：“邑，国也”，邑往往为一方国之都城。

1. 王邑

商代王邑又称为“大商邑”（《甲》2416）、“天邑商”（《英藏》2529）、“商邑”（《遂簋》）等。

商代后期的殷墟王邑，范围扩大到3000万平方米，聚居点增多，规模扩大，人口日增。王邑内的聚居点，一般都有各自的住宅群、农田圃苑、作坊、水井、墓地、宗庙、族众、隶仆等等，有相对独立性。

商代王邑始终以宫室区、寝庙、王陵区或上层贵族墓地构成邑内主体框架。

2. 方国邑

甲骨文记商代方国约60余个，方伯名近30个，甲骨文中的夷方邑旧、邑龙、丙邑、邑站、利邑、辛邑等等，应为方国邑都。

考古发现的商代方国邑，基本上分布在商王朝四土及外层周边地区。

3. 诸侯臣属邑

甲骨文中的唐邑、遂邑、右邑、小臣邑、戍邑、望乘邑、好邑、商邑、尚邑、邑南、见邑等等，据宋镇豪所说，大抵皆为商王朝诸侯或臣属之邑，与方国之邑比较，前者与商王朝的关系更为密切。诸侯臣属邑往往分布在王畿区及其周边地区，邑主往往可能接受商王赐予的礼钺，或出任王朝重臣，与商王朝有着直接的实质性的政治经济从

属关系。

4. 其他中小族邑

指王朝下辖的邑、诸侯臣属之邑所辖的中小邑，方国之邑下辖的中小邑。

考古发现的商代许多中小族邑遗址，大都揭示出居民组织同属同一宗族或家族。

(三) 卦爻辞所反映的商代、周初之社会组织综论

1. 关于商王爻辞（某些爻辞可能指周王）

① 帝乙

《归妹》卦六五爻辞云：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”

《泰》卦六五爻辞云：“帝乙归妹，以祉元吉。”

② 天子

《大有》卦九三爻辞云：“公用亨于天子。”

③ 王

《家人》卦九五爻辞云：“王假有家。”

《观》卦六四爻辞云：“观国之光，利用宾于王。”

《蛊》卦上九爻辞：“不事王侯，高尚其事。”

《蹇》卦六二爻辞云：“王臣蹇蹇，非躬之故。”

《随》卦上六爻辞云：“拘系之，乃从，维之，王用亨于西山。”

《益》卦六二爻辞云：“王用亨于帝。”

《井》卦九三爻辞云：“井渫不食，为我心恻，可用汲。王明，并受其福”。

《比》卦九五爻辞云：“显比，王用三驱，失前禽。邑人不诫，吉。”

《坤》卦六三爻辞云：“含章可贞，或从王事，无成有终。”

《讼》卦六三爻辞云：“食旧德，贞厉，终吉，或从王事，无成。”

《师》卦九二爻辞云：“在师中，吉，王三锡命。”

《离》卦上九爻辞云：“王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。”

《丰》卦卦辞：“亨，王假之，勿忧，宜日中。”

《涣》卦卦辞：“亨，王假有庙，利涉大川，利贞。”

《涣》卦九五爻辞云：“涣汗其大号，涣王居，无咎。”

《夬》卦卦辞：“扬于王庭，孚号有厉，告自邑，不利即戎，利有攸往。”

④高宗

《既济》卦九三爻辞云：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”

关于商王的爻辞，有两条直接指称帝号，如帝乙，有一条直接指称庙号，如高宗；《未济》卦之九四爻辞：“震用伐鬼方”，暗指高宗伐鬼方之事。

称王的卦爻辞最多，据不完全统计，称王的卦辞有三条，爻辞有十三条，另外一条是《升》卦六四爻辞之“王”。卦爻辞所称之王，大部分应该指殷商之王，当然也不排除个别指周王或夏王，相当一部分王的称呼应该是泛指。

大部分有关王的爻辞卦辞，一是亨祀等祭祀活动；二是军事征伐田猎等活动；三是婚嫁等人事活动。

在《周易》时代，商王的活动，在《周易》卦爻辞中得到了充分反映，说明当时的一切活动皆以王权为中心而展开。臣下的功绩，也要归功于王，如《坤》卦六三爻辞所言：“或从王事，无成有终”，为王效劳，将功劳归功于王，会有好结果。

2. 关于诸侯、方国、公、臣、师、邑、武人、史、巫等爻辞

《益》卦六四爻辞云：“告公从，利用为依迁国。”

《大有》卦九三爻辞云：“公用亨于天子。”

《鼎》卦九四爻辞云：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”

《解》卦上六爻辞云：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”

《蹇》卦六二爻辞云：“王臣蹇蹇匪躬之故。”

《巽》卦九二爻辞云：“巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。”

《屯》卦卦辞：“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯。”

《豫》卦卦辞：“利建侯行师。”

《蛊》卦上九爻辞：“不事王侯，高尚其事。”

《晋》卦卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”

《比》卦卦辞：“不宁方来，后夫凶。”

《既济》卦九三爻辞：“高宗伐鬼方。”

《履》卦六三爻辞：“武人为于大君。”

《巽》卦初六爻辞：“利武人之贞。”

《师》卦初六爻辞：“师出以律。”

《谦》卦上六爻辞：“利用行师，征邑国。”

《同人》卦九五爻辞：“同人，先号咷而后笑，大师克相遇。”

《讼》卦九二爻辞：“不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚。”

《晋》卦上九爻辞：“晋其角，维用伐邑。”

《夬》卦卦辞：“扬于王庭，孚号，有厉，告自邑，不利即戎，利有攸往。”

“公”为王效劳服务，“公用亨于天子”，即为天子助祭，《周易》中爻辞，“公”比较多。侯为侯国，即诸侯之国，《屯》卦说：“利建侯”，即指殷商王或天子分封诸侯国。方，为方国，诸侯在“四土”范围之内，而方国则在四土之外的“四至”范围之内，《比》卦所说的“不宁方”，指敌对的邦方，“不宁方来”，即指敌对的邦方来归附殷商王朝，“后夫凶”，指最后不归附的不宁方，殷商王朝会出师讨伐他们，因此凶险。“鬼方”在西北边地，甲骨文中有“鬼方”之名称。

“侯”与王关系密切，《晋》卦说“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”，可见侯与王来往纳贡锡赏十分频繁，也说明诸侯国是王朝能够控制的地区。诸侯国与邦方不同。

邑，是居民聚居区，大邑为王邑，为大的都市，小邑即为小镇之类。邑国，为国都之邑，或为诸侯邑，或为邦方邑。《周易》中有几条卦爻辞提到“邑”。邑是当时的重要的城镇与行政建制组织。

“师”为军队，《同人》卦中的“大师”，当指王师及诸侯之师会合，《师》卦中的师，亦当指王师，“大君有命，开国承家，小人勿用”，当指王战胜后分封功臣诸侯茅土。

在《周易》时代，“师”是非常重要的军事武装组织，王之长子、弟子、丈人皆可以统率师。王也可以亲自率师，如“高宗伐鬼方”，即为高宗亲自讨伐鬼方国。

“武人”为军事武装人员。巫、史为神职祭祀、主管典籍文献的官吏。

《周易》时代之殷商末西周初，应该是父权占绝对统治地位之时代，《周易》以乾为首，乾代表天代表父，可为印证。《家人》卦中，女主人“主中馈”，男娶女，少男娶少女为正。但殷商前期、中期，应该有女权制残余在“四至”之地、边境之地、民间等存在。《晋》卦六二爻“受兹介福，于其王母”，其“王母”应为邦方之国的女酋长、女王，郭沫若持此种看法。

二、商代、周初之物质生活

郭沫若在《周易时代的社会生活》一文中说：“《易经》是古代卜筮的底本，……它的作者不必是一个人，作的时期也不必是一个时代。全体六十四卦，三百八十四爻。卦有卦辞，爻有爻辞，合乾卦的用九，坤卦的用六，一共有四百五十项文句。这些文句强半是极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。”郭氏接着将《易经》卦爻辞分门别类，这种研究方法很有可取之处。我们在郭氏的基础上作了整理和重新归类。

（一）食物的获取与生产

食物的获取通常有两种方式，一种是通过手段和工具，直接向大自然索取，如打猎、捕鱼、采摘野生植物等方式；第二种是通过人工驯养和人工种植的方式获取。在《周易》时代，这两种获取食物的方式，都很重要。重要性可能因地域不同、自然资源不同而有所变化。

1. 田猎与渔业

①《周易》卦爻辞涉及的野兽禽鸟有鹿、虎、雉、隼、狐、鸿等等。如：

《屯》六三云：“即鹿无虞，惟入于林中。”

《师》六五云：“田有禽，利执言。”

《比》九五云：“王用三驱，失前禽。”

《履》卦辞：“履虎尾，不咥人。”

《颐》六四云：“虎视眈眈，其欲逐逐。”

《解》九二云：“田获三狐，得黄矢。”

《解》上六云：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”

《旅》六五云：“射雉一矢亡。”

《巽》六四云：“田获三品”。

《小过》六五云：“公弋，取彼在穴。”

《渐》上九云：“鸿渐于陆，其羽可用为仪。”

所谓田有禽、失前禽、田获三品等等，应包括更多的禽兽种类，《易经》只是泛泛而言。田猎从王、公到一般贵族、庶人，都亲自参加，可见田猎活动在当时社会占有重要地位。田猎活动获得的食物，如“三品”中“乾豆”，就是选择猎杀中心的野兽与禽鸟用于祭祀活动，其余的则直接用于宴享宾客和充君之庖。

田猎活动有三个目的：一是用于训练兵士，相当于军事演习性质；二是获取祭品，祭祀为当时社会之头等大事；三是用作食物。当然祭品祭祀之后仍可享受。

②《周易》卦爻辞涉及渔业的较田猎为少。

《剥》卦六五爻云：“贯鱼，以宫人宠。”

《姤》卦九二爻云：“包有鱼。”

《姤》九四云：“包无鱼。”

《井》九二爻云：“井谷射鲋。”

《中孚》卦辞：“豚鱼吉。”

2. 畜牧业

畜牧业在《周易》时代已相当发达，《易经》中出现的家养牲畜有牛、羊、豕、马、鸡等等常见家畜家禽。如：

《离》卦卦辞：“畜牝牛，吉。”

《大畜》卦六四爻云：“童牛之牯。”

《无妄》六三爻云：“或系之牛，行人之得，邑人之灾。”

《旅》上九云：“丧牛于易。”

以上关于“牛”的爻辞有四条。

《大壮》九三爻：“羝羊触藩，羸其角。”

《大壮》九四爻：“藩决不羸，壮于大舆之輹。”

《大壮》六五爻云：“丧羊于易。”

《大壮》上六爻云：“羝羊触藩，不能退，不能遂。”

《夬》九四爻云：“牵羊悔亡。”

《归妹》上六爻云：“士刲羊，无血。”

以上关于“羊”的爻辞有六条。

《大畜》六五爻云：“豮豕之牙。”

《睽》上九爻云：“见豕负涂。”

《姤》初六爻云：“系于金柅，……羸豕孚蹢躅。”

以上关于“豕”的爻辞有三条。

《坤》卦辞：“利牝马之贞。”

《晋》卦卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”

《睽》初九爻云：“丧马勿逐，自复。”

《中孚》六四爻云：“月几望，马匹亡。”

以上关于马的爻辞有四条。

《中孚》卦上九爻云：“翰音登于天”，其“翰音”指鸡。

牛、马、羊、豕都是蓄养的家畜，牛和马，可以用作交通工具的畜力牵引，如牛车和马车等，《系辞传下》云：“服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》”，牛车可以负重，马车轻便可以快速行驶，牛车与马车应该是《周易》时代非常重要的交通工具。因此牛与马的驯养，具有重要的经济与军事意义，《坤》卦即说“利牝马之贞”，有利于母马多产小马崽。

另外，牛、羊、豕，还是非常重要的祭祀牺牲。如甲骨文云：

《后》上 26.4 “甲戌卜，用大牛于祖乙”。

《南明》448 “乙卯，求禾于岳，燎三宰，宜三牛”，“贞求禾河，沉三牛，宜大牢”。

《屯南》4404 “甲午贞，其御雍于父丁百小宰”。

《合集》32674 “丁巳卜，又燎于父丁百犬、百豕、卯百牛。”

据宋镇豪《中国风俗通史·夏商卷》所说，夏商时期的家畜有猪、犬、牛、马、鹿、象等，家禽有鸡、鸭、鹅等。《易经》所记载

的畜牲家禽与史书和甲骨文所记载的基本一致。

家畜家禽除祭祀作用外，当然还是当时人的重要食物来源。

3. 关于“酒”等饮料

《需》卦九五爻云：“需于酒食，贞吉。”

《震》卦辞：“震惊百里，不丧匕鬯。”

鬯，是用黍酿制的酒，鬯酒分两种：第一种是专用黑黍酿制，不掺合郁金香草，叫做秬鬯；第二种是掺和郁金香草的香鬯，叫做郁鬯。郁鬯在商代属于统治阶级贵族所用的高档酒，用于盛大祭祀场合。

鬯酒以“卣”为容量单位。

如甲骨文《合集》35355：“丁酉卜，贞王宾文武丁，伐十人，卯六牢，鬯六卣，亡尤。”

《诗·大雅·江汉》云：“秬鬯一卣”。毛传云：“秬，黑黍也。鬯，香草也。筑煮合而郁之曰鬯”。郑玄注《周礼·春官·郁人》：“凡祭祀宾客之裸事，和郁鬯以实彝而陈之”。郑玄云：“筑郁金煮之，以和鬯酒。”

孙诒让注《周礼正义》引黄以周先生云：“鬯人曰共秬鬯，郁人曰和郁鬯，是秬鬯可单称鬯，而郁未和鬯只单称郁也。《郊特牲》曰：殷人尚臭，灌用鬯臭，郁合鬯臭，阴达于渊泉。曰郁合鬯……以二物相合。然则经之单称鬯，皆秬鬯也；经之单称郁，皆未合鬯者也。经之单称秬鬯者，亦鬯之不合郁者也。”

黄以周先生论述秬鬯和郁鬯两种酒，已很清楚明白。

结合甲骨文与《易经》，可知《周易》时代饮酒之风盛行，贵族祭祀用郁酒也很盛行。

4. 粮食等农作物的种植

《易经》关于农作物种植的卦爻辞很少，有几处见田字，如《乾》卦九二爻“见龙在田”，可能指能够种植粮食等农作物的农田。

《无妄》六二爻云：“不耕获，不菑畲”。不耕种，就不会有粮食的收获。不开垦新田，就不会有熟田。由此可见，《易经》时代肯定有粮食种植业。

（二）居住建筑及日常用品

1. 居住建筑

夏商时代的居民聚居之地称作邑，居民称邑人，王邑当有宫殿建筑，贵族亦当居住宫室。

《易经》里有“宫”字出现，如《困》卦六三爻云：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”《困》卦九二爻有“朱紱”、九四爻有“金车”、九五爻有“赤紱”，“朱紱”与“赤紱”为贵族官僚的官服，“金车”为贵族之乘车，那么“宫”应该为贵族之居住宫殿宫室无疑。

对于一般百姓而言，不可能居住宫殿。他们往往居住地穴或半地穴式的建筑，如现今的窑洞、岩洞一般。

《需》卦六四爻辞云：“需于血，出自穴。”

《需》卦上六爻辞云：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。”

《坎》卦初六爻辞云：“习坎，入于坎窞，凶。”

《坎》卦六三爻辞云：“来之坎坎，险且枕。入于坎窞，勿用。”

《需》卦之“穴”，应指能够居住并且用来居住的地穴或半地穴式的建筑，即指自己居住的房穴，入于穴，来了三位客人，应指三位客人来到了家里。

穴式建筑，早在夏代之前的龙山文化遗址中就已出现，如山东邹平丁公城址，城内房基分半地穴式和地上建筑两类，半地穴式建筑面积不超过10平方米，地上建筑面积较大，达50平方米。辽宁朝阳热电厂夏家店下层文化遗址，发现11座面积均在10余平方米上下的半地穴式或地面式房址。偃师二里头夏代晚期都邑遗址，1987年曾发掘清理方形或长方形房基8座，均为小型地面式或半地穴式建筑。半地穴式建筑深入地下一米左右，大小不一，室内有烧灶，地坪有的铺草拌泥，有的铺垫料礓粉末（可参考《中国文物报》1991年1月12日《邹平丁公发现龙山文化城址》）。

殷商郑州商城的民居分布在内城根和城外工业作坊区，内城根的民室，面积不如城外居民大，通常为一些半地穴式小住所。

据考古发现，由史前期到夏代、商代时期，地穴式或半地穴式建筑一直存在。《易经》中关于“穴”的房屋记录与考古发现相一致。

穴、坎，可能指储藏粮食或其他物品的地窖。如山西夏县东下冯遗址中不少地下窖穴内残存有炭化粟粒。偃师二里头夏都遗址，偃师商城、郑州商城、安阳殷墟等遗址发现的储藏窖穴，坑口平面有方形、长方形、圆形、椭圆形、不规则形等多种，口径有的1米左右，大的达5米左右，一般深达2米，最深的达9米左右。坑壁、坑底夯实锤打过，经火燎烤而呈红色。河北藁城台西发现一商代诸侯邑遗址，遗址内有一编号为132的室外储藏窖，坑口椭圆形，直径1.9米—2.5米，深达5.4米，窖内又分两层，上穴平底中部又向下挖一方井式竖井，四角安立柱，底土夯实过，方口井经0.8米×1.1米，深2.4米左右。杨升南在《商代经济史》一书中认为，“这个套穴很有可能是用以藏冰的凌阴”。（P416）宋镇豪认为性质接近春秋战国的井藏式冷库，即《说文》说的窖，坎中小坎也。《易》曰：人于坎窞。”宋先生认为坎即指一般的储藏窖穴，坎窞即指窖穴中又套有小窖穴的套式窖穴（参见《中国风俗史》第178—180页）。

2. 日常生活器具及用品

①衣服

有黄裳、履、鞶带、朱紱、赤紱、袂等等。

《坤》卦六五爻云：“黄裳，元吉。”

《讼》卦上九爻云：“或锡之鞶带，终朝三褫之。”

《离》卦初九爻云：“履错然，敬之，无咎。”

《履》卦初九爻云：“素履，往无咎。”

《噬嗑》卦初九爻云：“履校灭趾。”

《困》卦九二爻云：“困于酒食，朱紱方来，利用享祀。”

《困》卦九五爻云：“劓刖，困于赤紱，乃徐有说，利用祭祀。”

《归妹》卦六五爻云：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”

《易经》中有关服饰皆为命服，即官服或礼服，王夫之《周易稗疏》云：“黄裳者，玄端服之裳，自人君至命士皆服之。若下士则杂

裳，不成章美。故以黄为美饰。”《困》卦之“赤紱”、“朱紱”，很明显，为祭祀之用，是命服，亦为祭祀穿的礼服。“鞶带”为王所赐，本指皮革制的大带，陈戍国先生认为，“是命服的代称”（《周易校注》20页）。“袂”，“君之袂”与“娣之袂”中的“袂”字，本为衣袖，实亦以部分借代全体，指代命服，为衣裳。君之衣裳与娣之衣裳，礼制有差别。

②日用礼器与生活用具

陶器有瓶、瓮等。如：

《井》卦辞云：“羸其瓶”。

《井》卦九二爻云：“瓮敝漏。”

《坎》卦六四爻云：“樽酒，簋二，用缶，纳约自牖，终无咎。”

《离》卦九三爻云：“日昃之离，不鼓缶而歌。”

玉器等礼器有圭、玉铉等。如：

《益》卦六三爻云：“益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。”

《鼎》卦上九爻云：“鼎玉铉，大吉，无不利。”

青铜等金器有金矢、黄耳、金铉、金柅、金车等。如：

《鼎》卦六五爻云：“鼎黄耳金铉，利贞。”

《噬嗑》卦九四爻：“噬乾肺，得金矢。”

《噬嗑》卦六五爻云：“噬乾肉，得黄金。”

《困》卦九四爻：“困于金车”。

《姤》卦初六爻云：“系于金柅。”

《鼎》卦之“鼎”可能为青铜器。

其他器具还有车、舆、校、机、匕、斧、鼓、樽、爵、节、筭等等。

三、《周易》时代之精神生活

从原始宗教巫术、艺术、思想价值观念等三个方面分析《易经》卦爻辞，便能大致把握《周易》时代人们的精神生活状况。

在夏商时代，人与神灵的沟通关系是首要的，原始的巫术和原始的宗教在古人精神生活中占据极其重要的地位。祭祀是头等大事，甲

骨文中，祭祀的祭品不仅有牛、羊、豕等牲畜，还有人牲。如殷墟王邑，丙组基址大多有台无础，属于祭坛一类建筑，土台上残存有玉璧、人牲、兽牲、柴灰、燎牲、谷物、陶器、空坑等八种不同的祭坑。甲骨文《安明》2331所说的“内祀土”、“外祀土”就是内祭、外祭的场所。《礼记·表记》云：“殷人尊神，率民以事神”，《礼记·祭法》云：“有天下者祭百神”。

一般修筑房屋奠基时，亦往往用人牲奠基，最早的仰韶文化史前期，修筑房屋即有人牲现象，如河南郑州西山仰韶文化古城，城内房基地部的垫层中，常发现有奠基用的陶罐或陶鼎等陶器，部分陶器内有残缺不全的婴儿骨骼。

夏商时代建筑仪式用人牲作祭品相当普遍，王邑、方国邑、诸侯臣属邑、一般邑落都有发现，一般中上层平民居室，甚至手工业房地，亦用人牲致祭。

考察《易经》关于祭祀的卦爻辞，其中虽不直接有用“人牲”的例子，但我们推想《周易》时代，在殷商时期，祭祀非常繁盛，用人牲是可能的。

（一）原始巫术及原始宗教生活

关于巫，《巽》卦九二爻辞云：“用史巫纷若，吉”，可见，《周易》时代的巫风很盛。用巫来行巫术，禳祸祈福，人们便会认为可以获得吉祥的后果。

关于祭、享、祀的卦爻辞较多。如：

《大有》九三爻：“公用亨于天子”。

《益》卦六二爻：“王用亨于帝。”

《损》卦辞：“二簋可用享。”

《随》卦上六爻：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”

《萃》卦辞：“王假有庙，利见大人，享，利贞，用大牲，吉。”

《萃》卦六二爻：“引吉，无咎。孚乃利用禴。”

《升》卦九二爻云：“孚乃利用禴，无咎。”

《升》卦六四爻：“王用亨于岐山，吉，无咎。”

《困》卦九二爻：“困于酒食，朱紱方来，利用享祀。”

《困》卦九五爻：“剝削，困于赤紱，乃徐有说，利用祭祀。”

《震》卦辞：“震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯。”

《既济》卦九五爻云：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”

许多卦爻辞中的祭祀都是商王或周王直接主持的。可见祭祀在当时商王或周王的生活中的重要性，也可以说，商王或周王兼着神职和政职，是政教合一的原始宗教的教主。

郭沫若从《随》和《困》两卦看，推断可能有人牲供祭的习俗存在。“拘系之”、“维之”的可能是人性。

（二）艺术生活

关于音乐和舞蹈的卦爻辞较少，当然，上古时代之音乐与舞蹈，首先是用来祭祀神灵的，从某种意义上说，音乐与舞蹈亦是祭祀活动的一个组成部分。

关于音乐的卦爻辞：

《离》卦九三爻云：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。”

《中孚》卦六三爻云：“得敌，或鼓或罢，或泣或歌。”

另外，《豫》卦《象》辞云：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”可见，先王作乐，是为了祭祀神灵上帝祖先的。当时的音乐器具就是鼓或缶，甚至“不鼓缶而歌”即徒歌，音乐艺术可能还不是很发达。

关于舞蹈的爻辞：“鸿渐于陆，其羽可用为仪”，鸿的羽毛可用来作跳舞伴舞的道具，就像葛天氏操牛尾而舞蹈一样。

关于工艺美术，有《鼎》卦中的六五、上九两爻，“鼎，黄耳金铉”，“玉铉”，这样的青铜器之鼎应该制作精美，除了用作祭祀盛放物品而外，应该还有一定的观赏价值。

关于陶器之类的缶、瓶、瓮以及金属器具金车、金矢等，以及玉器圭等，还有衣裳、履，从其他同时代的出土文物文献可以推知。

（三）文学的初步萌芽

《易经》中许多卦爻辞具韵文色彩，可以当作古老的歌谣或古诗的萌芽。

如《中孚》卦九二爻云：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾

与尔靡之。”又如《屯》卦六二爻云：“屯如，遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。”郭沫若分析赞赏说：“这是写一个男子骑在马上；迂回不进，他不是去从征，而是去找爱人。遭班为韵，寇媾为韵，更加三个如字的语助词，把那迂回不进的情趣表现得多么的充足呢！”

第三节 论《易》之占筮在先秦时代的应用及影响

一、先秦时代《易》之应用

《周礼·太卜》说：“掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”据此，很显然，在周代太卜所掌的即有三易之法，即有三种用《易》来占筮的方法，一是连山易法，二是归藏易法，三是周易法。

夏商时代皆有《易》存在，当然也就有易之占筮应用情况，可惜文献不足以考察其详细情况。

《尚书·洪范》提到大禹所用洪范九畴中的第七条建立卜筮人，很可能那时即用易来卜筮决疑。

《洪范》曰：“惟十有三祀，王访于箕子”，箕子乃言曰：“我闻在昔，鲧陞洪水，汨陈其五行……天乃锡禹洪范九畴……次七曰明用稽疑……七稽疑，择建立卜筮人……三人占则从二人之言……”《白虎通·蓍龟篇》云：“龟曰卜，蓍曰筮何？卜，赴也，爆见兆也。筮也者，信也，见其卦也。”马融曰：“占，筮也。”郑康成曰：“将立卜筮人，乃先命名兆卦而分别之。兆卦之名凡七，龟用五，易用二。”

由上述引文可知，传说自禹以来，一直用卜筮作为稽疑的重要方法，卜筮作为王室重大决策的重要参考，并立有专门的官职官员即卜筮人，筮占要用“蓍”，要“见其卦”。

（一）《尚书·洪范》表明《易》用来稽疑决策

殷人箕子向周武王陈述了上天赐给大禹的九条治国理民的根本大政方针，即“天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙”。第一条为“五行”，其

次依次为“敬用五事”，“农用八政”，“协用五纪”，“建用皇极”，“又用三德”，第七条则曰“明用稽疑”，后面两条为“念用庶徵”，“向用五福，威用六极”。可见“明用稽疑”是大禹以来夏商王朝统治者用来治国的九条治国方针之一，明用稽疑采用两种方法，一种叫做卜，即灼烧乌龟，从而察看其裂开的纹理，由此卜吉凶；第二种叫做筮，用蓍草筮卦，由卦象卦辞爻辞等判断吉凶，可能用所谓的《连山易》、《归藏易》筮卦断卦。

《洪范》简要记载了王用卜筮稽疑的情况。归纳有如下数条：1) 设专职官员；2) 王有疑而问；3) 如何针对筮的结果进行决策。

关于第一条，设专职官员，是王选择可立者为卜筮人，郑康成注曰：“言将考疑事，选择可立者，立为卜人、筮人。”

关于第二条，王有疑而问，《洪范》说王有大疑，应该从五个方面或五种途径进行咨询参考。即王自己、卿士、庶人、龟、筮。《洪范》云：“汝则有大疑，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”郑康成注曰：“卿士，六卿掌事者。”《白虎通·蓍龟篇》云：“所以先谋及卿士何？先尽人事。念而不能得，思而不能知，然后问于蓍龟。圣人独见先睹，必问蓍龟何？示不自专也。或曰：清微无端绪，非圣人所及，圣人亦疑之。”《白虎通·蓍龟篇》对王问蓍龟的情况总结得很好。一谓王有疑，“谋及乃心”，王自己反复思虑后还不能决断，于是问卿士，先尽人事，卿士们如果也思考不出结果，然后问庶人，问蓍龟。二谓王自己已有决断，但不知臣下百姓意见如何，仍存疑问，于是问及蓍龟，以神道设教，表示主意不是王独自有的，神灵都同意了，即所谓“圣人独见先睹”，“示不自专也”，这是一种权术。

关于第三条，如何针对筮的结果进行决策，这点颇为复杂。首先有两个原则，一是“三人占，则从二人之言”。可知卜筮有三名筮人同时进行，三个意见相同，当然好办，意见不同，则少数服从多数。可见王对筮的结果很慎重，对筮人、程序也很重视，否则不会用三个人筮占了。二是综合各方面意见，重视筮的结果。因为有五个方面，因此决策起来颇复杂。但仍有两个要点可寻：一是重视卜与筮的结果，二是五个方面综合看，少数服从多数。如果五个方面都相同，都

同意，则大为吉利，可以决定。“汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同，身其康强，子孙其逢，吉”。如果王、龟、筮、卿士、庶人都同意，那么对于王很吉利，对于王的子孙同样吉利。如果龟、筮都表示同意，那么人事方面，只要有一方面同意，无论王、卿士或庶人，其余两方面不同意，决策的结果也会吉利。所谓“汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶人逆，吉。卿士从，龟从、筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从、筮从，汝则逆，卿士逆，吉”。当然，如果龟从、筮从再加上两个方面从，吉利是没有疑问的，《洪范》没有列出来，也可以推导出来。这样的决策结果，有两点值得我们高度注意，同时会出乎我们的意外，一点是卿士从加上龟从、筮从，而王不从，庶民不从也可以进行决策，第二点是庶民从加上龟从、筮从，而王、卿士都不从，同样可以进行决策，并且认为结果是吉利的。这两种情况王都没有同意，有一种情况甚至王与卿士都没有同意，这样的决策程序和规定，当然对于王权会有限制。而庶民正是借了卜与筮两方面的神灵的权力才可以限制王权和卿士的权力。当“汝从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆”时，则分两种情形，如果决策的事属于境内的事则吉，即“作内吉”也，如果决策的事属于境外的事，那么结果会凶险，即“作外凶”也。这是就龟与筮出现不同结果说的。如果龟与筮的结果与人谋三个方面的结果相违背的话，安静不动会吉利，有行动则凶险，即“用静吉，用作凶”。郑康成注曰：“龟、筮与人谋相违，人虽三从，犹不可以举事”。

由《洪范》记载的决策程序可以看出，王、卿士、庶民等人事三个方面，任何一方都没有单独的否决权，甚至王与卿士双方加在一起都还没有否决权，只有龟、筮才拥有完全的否决权或部分的否决权。龟与筮相同则有完全否决权，龟与筮不同，即拥有部分否决权。

由此可见，龟与筮在上古时代王室进行重大决策时所具有的重要地位。在人事重大决策方面，很显然，神权高于人权，这种重要性决不可等闲视之。

（二）《左传》、《国语》记载用《易》占筮的情况

据笔者统计，《左传》与易筮有关的材料共 25 则，其中用《易》

进行筮占的材料有 15 则，引用易筮的材料 10 则。《国语》与易筮有关材料共计 5 则，其中用易筮占的材料 2 则，引用易筮的材料 3 则。《左传》与《国语》记载的这些用《易》进行筮占的先秦春秋时代的实例，为我们研究先秦时代《易》的应用情况提供了十分难得的文献材料。

(1)《左传》、《国语》记载的卜筮实例可证《尚书·洪范》用卜筮稽疑的真实性和普遍应用性

《左传》、《国语》除了记载了大量的筮占材料外，还记载了比筮占材料更多的占卜材料，比如在《左传》中，从成公至哀公这一段时间，易筮材料有 16 则，而占卜（指用龟）材料则有 31 则之多，在这些易筮材料中，有些是先卜后筮，卜与筮是先后一起进行的。如《左传·闵公二年》记载：“成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之……又筮之，遇《大有》之《乾》，曰：‘同复于父，敬如君所’。”除了龟卜、筮占而外，《国语》与《左传》还记载了少量的星占与梦占材料。由《左传》、《国语》所记载的这些卜占、筮占等材料来看，周朝及周朝以前的上古时代，王室和诸侯贵族每当遇到有疑惑的重要事情时，都要采用卜占或筮占的方式作为稽疑决策的重要手段之一进行预测决策。由此可证《尚书·洪范》所载稽疑情况的真实性及普遍应用性。

(2) 由《左传》、《国语》所载筮占材料看当时的筮占规则和情况

1) 谁筮占的问题

关于谁筮卦的问题，可以是当事人筮卦，如《左传·成公十有六年》记载“公（晋侯）筮之”；也可以是当事人委托卜或史筮卦，如《左传·闵公二年》“桓公使卜楚丘之父卜之……又筮之”，这里记载的是桓公使卜人筮卦。

关于谁占断卦的问题，可以是当事人占断，也可以是卜人、筮人、史人或其他人进行占断，或多人进行占断。如《国语·晋语·重耳亲筮得晋国》云“公子亲筮之，曰：‘尚有晋国’”，这里记载了公子重耳既亲自筮，又亲自占。同一则材料，又有“筮史占之”，“司空季子”占之。《左传·僖公十有五年》记载“晋献公筮嫁伯姬于秦……史苏占之”，这里记载的是史苏占断。

2) 什么情况下需要筮, 即筮谁(人)、筮什么(事)的问题, 亦即筮的内容或对象问题

筮占的内容或对象, 大致可划分为七类:

第一类, 关于诸侯国的君位继承问题。这是各个诸侯国的头等大事, 君位不定, 往往会导致国家动乱不安。而筮占, 往往是选择或决定君位继承人的一个重要手段。

《国语·晋语一·申生伐东山》云:“立太子之道三: 身钩以年, 年同以爱, 爱疑决之以卜筮”, 这里晋献公说, 他听说的立太子的道理有三条, 公子身份品德相同时, 由年龄大小决定(即由嫡长子继位); 年龄大小一样, 由君父的爱憎决定; 爱憎不能判断时, 由卜筮的结果来决定。

关于晋公子重耳继位得国, 《国语·晋语》有两条用《周易》筮占的记载。即《国语·秦伯纳重耳于晋》条所记载董因之筮及《国语·重耳亲筮得晋国》的重耳之筮。

《左传·昭公七年》记载卫国孔成子以《周易》筮占立公子元还是立公子孟縶, 后来根据筮占结果立公子元。

第二类, 对战争后果的筮占与预测, 《左传》里共有五则筮占材料和战争有关。一则是《左传·僖公十有五年》秦伯使卜徒父筮占伐晋的后果; 二则是《左传·僖公二十有五年》晋侯使卜偃筮战争后果; 三是《左传·宣公十有二年》的晋国的知庄子引用《周易》的《师》之《临》卦判断彘子率领的晋军必败。第四则是《左传·成公十有六年》晋侯筮与楚军战争的后果。第五则是阳虎以《周易》筮晋赵鞅救郑的吉凶情况。

第三类, 对婚姻的利害进行筮占。如《左传·僖公四年》记载, “晋献公欲以骊姬为夫人”, “筮之”; 又如《左传·僖公十有五年》记载, “晋献公筮嫁伯姬于秦”; 再如《左传·襄公二十有五年》崔武子筮娶棠姜。

第四类, 小孩未生时, 筮占其出生后的命运与前途问题。如《左传·昭公五年》记载的庄叔以《周易》筮占穆子之生; 《左传·庄公二十有二年》记载的陈侯使周史以《周易》筮占其子敬仲的命运;

《左传·闵公二年》记载的桓公使卜楚丘之父筮其子成季之将生的命运。

第五类，预测个人及国家的命运前途问题。如《左传·闵公元年》记载的毕万仕于晋，筮其前途很光明；《左传·宣公六年》引《周易》预测郑公子曼满命运凶险；《左传·襄公九年》筮穆姜于东宫之命运，遇《艮》之八，穆姜以为必死于此；《左传·襄公二十有八年》引《周易》《复》之《颐》说明楚王及楚国的命运，认为楚王将有凶险，楚国几十年不能称霸诸侯；《左传·昭公三十有二年》引《易》之《大壮》卦，说明鲁公室将衰，季氏将兴的道理。

第六类，对病、灾、谋逆等后果的预测。如《左传·昭公十有八年》记载晋国的国君、大夫们对郑国的火灾“卜筮走望”，预测灾祸情况，担忧郑国的火灾；《左传·昭公元年》引《周易》中的《蛊》卦阐明“淫溺惑乱”所生之“蛊”病情况；《左传·昭公十有二年》记载的南蒯枚筮谋逆的后果，遇《坤》之《比》，以为大吉。

第七类，说明《易》筮要有疑而问，无疑则不能问，不必问。如《左传·哀公十有八年》记载说：“圣人不烦卜筮”，“唯能蔽志”，内心有疑惑，才卜筮占问。《国语·吴语·勾践灭吴夫差自杀》记载，“天占既兆，人事又见，我蔑卜筮矣”。天象与人事都很清楚明白了，当然也用不着筮占。

还有材料说明《易象》可以观周礼。如《左传·昭公二年》：“二年春，晋侯使韩宣子来聘，且告为政而来见，礼也。观书于大史氏，见《易象》与鲁《春秋》，曰‘周礼尽在鲁矣。’”

由以上七类概述可知，筮占在春秋时代应用很广泛。凡重要事情，如君位继承、战争、婚姻、生死、个人及国家前途命运等问题，有疑问的都要筮占，并根据筮占结果进行预测与决策。

3) 如何占断及如何决策的问题

《国语》与《左传》记载的筮占实例，皆以本卦和之卦结合来占断，如：《左传·僖公十有五年》“晋献公筮嫁伯姬于秦，遇《归妹》之《睽》”，《左传·僖公二十有五年》“筮之，遇《大有》之《睽》”等实例即是如此。

筮卦与占卦，有一条重要原则，即无德之人筮卦吉而占不吉。以《左传·襄公九年》为例，“穆姜……始往（东宫）而筮之，遇《艮》之八。史曰：‘是谓《艮》之《随》。《随》其出也。君必速出’”，“姜曰：亡！是于《周易》曰：随，元亨利贞，无咎。元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然，固不可诬也。是以虽随无咎。今我妇人而与于乱，固在下位而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣”。穆姜以为自己没有元亨利贞四德，因此不能获吉，必死无疑，卦虽吉亦无用。史以为出则吉，因此劝穆姜速出，史只是就卦而论卦，穆姜以德论卦，胜史远矣。另可说明，在《春秋》时代，除了史、筮、卜之外，贵族中亦有许多精通《周易》的人，穆姜所引《周易》之辞，出自《周易》之《文言传》，可见，《文言传》早于穆姜之春秋时代。晋公子重耳亲自筮卦，足证他亦精通《周易》。

有时对于所筮之卦，不同的占卦之人会有不同的甚至相反的判断。如《国语·晋语·重耳亲筮得晋国》：“公子亲筮之，曰：‘尚有晋国’，得贞《屯》悔《豫》，皆八也。”重耳亲筮得卦贞《屯》悔《豫》，皆八，并自己占断，以为会有晋国，能作晋国君主。筮史占之，都认为不吉，理由是“闭而不通，爻无为也”，他们认为卦爻不变，意味着闭塞不动，不会有作为。而司空季子却与重耳意见相同，他占断的结果是吉利。认为《屯》卦的卦辞为“利建侯”，占断的结果是“得国之务也，吉孰大焉”，“得国之卦也”。

有时筮占时，明知卦指示不吉，但也要违背卦占去做。因为不说的话，也不见得会获得什么好处。如《左传·僖公十有五年》：“初，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇《归妹》之《睽》，史苏占之曰：‘不吉’。其繇曰：‘士刲羊，亦无妄也。女承筐，亦无貺也。西邻责言，不可偿也。《归妹》之《睽》，犹无相也’，卦为不吉，因惠公在秦国，说“先君若从史苏之占，吾不及此夫”，惠公以为先君献公如果听从了史苏的卦占，他就不会有这种结果了。韩简在一旁侍奉惠公说：“龟，

象也。筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益？”韩简以为先君败德，史苏占嫁伯姬不吉，不嫁伯姬于秦，又对献公会有什么好处呢？因此，即使筮卦不吉，也应将伯姬嫁给秦国。因为从后来晋国的史实看来，晋乱是因为献公败德的结果，而不是因嫁伯姬于秦国而带来的结果。即使不嫁伯姬于秦国，因献公败德，晋国必然会发生动乱。在决定嫁伯姬于秦这件事上，献公还算明智。

当卜与筮占结果不同时，应该从卜而不从筮。《左传·僖公四年》记载，“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之，不吉。筮之，吉。公曰：‘从筮’。卜人曰：‘筮短龟长，不如从长。且其繇曰：‘专之渝，攘公之瑜。一薰一蕕，十年尚犹有臭’。必不可。”献公没有听从卜人的意见，而违卜听筮，娶了骊姬，骊姬生奚齐，骊姬之娣生了卓子，后来果然乱了晋国。由此例看，卜与筮一样，也有占辞，即卜辞。

（三）《诗经》、《楚辞》记载有卜筮之例

《诗经》里有数处提到卜筮的情况。如《卫风·氓》，诗云：“尔卜尔筮，体无咎言。以尔车来，以我贿迁。”这里的“尔卜尔筮”，指婚礼请期，以卜筮决定吉日良辰。后两句“以尔车来，以我贿迁”则指亲迎之礼。又如《小雅·鹿鸣之什·杕杜》中的诗句。诗云：“卜筮偕止，会言近止，征夫迺止。”意思为：卜筮都已表明，征夫快要回家了，离家已经不远了。《诗经》中还有《大雅·绵》及《文王有声》提到占卜，《绵》有诗句云：“爰始爰谋，爰契我龟：曰止曰时，筑室于兹”。《文王有声》诗句云：“考卜维王，宅是镐京。维龟正之，武王成之。”

《楚辞·卜居》中提到屈原向太卜郑詹尹请求卜筮，求其决疑。辞曰：“屈原既放，三年不得复见。竭知尽忠，而蔽障于谗，心烦虑乱，不知所从。乃往见太卜郑詹尹曰：‘余有所疑，愿因先生决之’。詹尹乃端策拂龟，曰：‘君将何以教之？’”中间一大段即为屈原的疑问。听说屈原之疑问后，“詹尹乃释策而谢，曰：‘夫尺有所短，寸有所长，物有所不足，智有所不明，数有所不逮，神有所不通。用君之心，行君之意，龟策诚不能知事。’”《楚辞·招魂》有辞云：“帝告巫

阳曰：‘有人在下，我欲辅之。魂魄离散，汝筮予之！’巫阳对曰：‘……若必筮予之，恐后之谢，不能复用。’”

二、先秦时代卜筮官员的行政机构设置及其职责范围

据《周礼》所载，先秦时代天子共有六官，即天官、地官、春官、夏官、秋官与冬官。卜筮有专门的机构，由太卜所掌，太卜属于春官。

太卜这个行政机构里，有“下大夫二人”，太卜由具有下大夫爵衔的二人担任。太卜的职责之一，“掌三《易》之法，一曰《连山》、二曰《归藏》、三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四”，“以八命者赞三兆、三《易》、三梦之占，以观国家之吉凶，以诏救政”。

孙诒让《周礼正义》疏曰：“三兆、三《易》、三梦、八命，并卜筮官之官法也。凡卜，皆三兆并占。《书·洪范》云：‘立时人作卜筮，三人占，则从二人之言’，贾《士丧礼》疏引郑《书》注云：‘卜筮各三人，大卜掌三兆，三《易》’。”

孙氏又疏曰：“掌三《易》之法者，此明筮主三《易》也。凡筮皆三《易》并占。”引贾子《道德说》云：“《易》者，察人之精德之理与弗循，而占其吉凶。”孙疏又曰：“夏殷《易》以七八不变为占，《周易》以九六变者为占。”又引贾疏云：“谓此八者皆大事，除此八者即小事，入于九筮也。若然，大事卜，小事筮，此即大事而兼言筮者，凡大事皆先筮而后卜，故兼言蓍也。”

由疏可以看出，太卜所卜之大事，皆先筮而后卜，所谓“八命”之外即大事之外的小事，只筮不卜。由龟卜和筮卦比较起来，龟卜显得更加重要，但筮卦的应用却更广泛。

凡龟卜和筮卦，皆有命辞。贾疏云：“凡命龟辞，大夫已上有三，命筮辞有二；士命龟辞有二，命筮辞一。”《士丧礼》云：“命筮者，命曰‘哀子某为其父某甫筮宅，度兹幽宅兆基，无有后艰’。筮人许诺，不述命。”《少牢》云：“史……执筮……受命于主人，主人曰：‘孝孙某，来（日）丁亥，用荐岁事于皇祖伯某，以某妃配某氏，尚嚮’。史曰诺。”

卜筮的一项重要职责和任务是定时日，《礼记·曲礼上》云：“外事以刚日，内事以柔日。凡卜、筮日，旬之外曰远某日，旬之内曰近某日。丧事先远日，吉事先近日，曰：‘为日，假尔泰龟有常，假尔泰筮有常’。卜筮不过三。卜筮不相袭。龟为卜，策为筮。卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也，所以使民决嫌疑、定犹与也。故曰：疑而筮之，则弗非也。日而行事，则必践之。”

除了筮日外，另一项任务是筮宾。如《士冠礼》曰：“前期三日，筮宾，如求日之仪。”《冠义》云：“古者冠礼：筮日、筮宾，所以敬冠事，敬冠事所以重礼，重礼所以为国本也。”

卜筮的仪式非常隆重，如冠礼筮日，《士冠礼》云：“筮于庙门。主人玄冠，朝服，缁带，素鞶，即位于门东，西面。有司如主人服，即位于西方，东面，北上。筮与席、所卦者，具饌于西塾。布席于门中，阼西阼外，西面。筮人执策，抽上鞶，兼执之，进受命于主人。宰自右少退，赞命。筮人许诺，右还，即席坐，西面；卦者在左。卒筮，书卦，执以示主人。主人受、视，反之。筮人还，东面；旅占，卒；进告吉。若不吉，则筮远日，如初仪。彻筮席。宗人告事毕。”

冠礼筮日仪式举行的地点在庙门，《冠义》认为：“冠者礼之始也，嘉事之重者也。是故古者重冠，重冠故行之于庙。行之于庙，所以尊重事。”可知在庙门举行筮日筮宾仪式，是非常慎重的。主人要穿上整齐的礼服，有司即办事人员的穿戴也是整齐严肃的礼服。整个仪式庄严而隆重。筮人筮卦有一定程序，有条而不紊，行为动作都有严格规范，不得丝毫违背。尤其是为君王筮卦，如果违背了仪式程序，就会被杀头。《曲礼下》云：“振书、端书于君前，有诛。倒策、侧龟于君前，有诛。”

卜筮之官员，应该是专心致志、有恒心之人。《缁衣》引孔子的话说：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以为卜筮。’古之遗言与？”

《国语》、《左传》里记载有许多筮例，立太子、征伐、嫁娶、生死等大事，都需要卜筮。凡是有疑的事情，就要卜筮。如《国语·晋语》云：“立太子之道三：身钧以年，年同以爱，爱疑决之以卜筮。”丧葬之日也卜筮。《周礼正义》引《祿记》云：“大夫卜宅与葬日，若

筮，则史练冠长衣以筮。”

祭祀时，需卜筮日与牲。

《春官》里的占人与筮人，是专职负责卜筮的官员，占人由下士八人担任，有府一人，史二人，徒八人。筮人由中士二人担任，有府一人，史二人，徒四人。筮人之职衔为中士，比占人的下士高一等。相比较而言，太卜爵职最高，为下大夫二人担任，除此而外，卜师为上士四人，比占人与筮人高一等，卜人有中士八人，下士十有六人，府二人，史二人，胥四人，徒四十人。官员与职员多达七十八人。

占人之职责，“掌占龟，以八筮占八颂，以八卦占筮之八故，以视吉凶。凡卜筮，君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼”。

筮人之职责，《春官》同样有记载：“掌三《易》以辨九筮之名，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环。以辨吉凶。凡国之大事，先筮而后卜。上春，相筮。凡国事，共筮。”

由《春官》占人之职责可见，占人既掌占龟，又掌占筮。《周礼正义》注云：“占人亦占筮，言掌占龟者，筮短龟长，主于长者。以八筮占八颂，谓将卜八事，先以筮筮之。言颂者，同于龟占也。以八卦占筮之八故，谓八事不卜而徒筮之也。其非八事，则用九筮，占人亦占焉。”

占人的另一项重要职责是负责记录占卜占筮的情况，归好档案，以待年终考核。《春官》云：“凡卜筮既事，则系币以比其命；岁终，则计其占之中否。”《周礼正义》引郑玄曰：“玄谓既卜筮，史必书其命龟之事及兆于策，系其礼神之币，而合藏焉。”引贾疏云：“既事者，卜筮事讫。卜筮皆有礼神之币及命龟筮之辞。书其辞及兆于简策之上，并系其币，合藏府库之中”，“云‘岁终则计其占之中否’者，此卜筮官之官计也。”

孙诒让认为，“‘掌三《易》以辨九筮之名’者，三《易》中通有此九筮，即筮人之官法也”。

《春秋》时，除占人与筮人卜筮而外，据《左传》、《国语》所载，

亦多用史官占卜，前文讨论《左传》、《国语》的筮例时已详细探讨过。《周礼正义》疏云：“春秋时亦多使史官占卜，是卜筮官与大史为官联也。”又云：“卜筮官又通谓之史。”

卜与筮之关系较复杂。《周礼》有文云：“凡国之大事，先筮而后卜”，注云：“当用卜者，先筮之，即事之渐也。于筮之凶，则止不卜。”据此注看来，如果先筮有凶，预测结果不吉，那么就停止不再卜了。

《周礼正义》引贾疏云：“此大事者，即大卜之八命及大贞大祭祀之事。大卜所掌者皆是大事，皆先筮而后卜。筮轻龟重，贱者先即事，故卜即事渐也。”又云：“《曲礼》云‘卜筮不相袭’，若筮不吉而又卜，是卜袭筮，故于筮凶则止不卜。”

孙诒让又解释了一些与《周礼》经文不合的情况。孙氏云：“按《洪范》云‘龟从筮逆’，又云：‘龟筮共违于人’，彼有先卜后筮，筮不吉又卜，与此经违者，彼是箕子所陈用殷法，殷质，故与此不同。”孙氏以为《洪范》所陈述的卜筮情况是殷代所用之法，而《周礼》所载之法，则为周人所用之法。对于《左传》、《国语》所载的案例，“亦卜而后筮”，“是大事卜筮并用也。但春秋乱世，皆先卜而后筮，不能如礼”。孙氏认为春秋乱世之卜筮案例是违礼之举。

另有崔灵恩的解释亦颇有理。孙氏引文曰：“凡卜筮，天子皆用三代蓍龟。若三筮并凶，则止而不卜。郑云若一吉一凶，虽筮逆，犹得卜之也。”

孙诒让解释《表记》云：“天子无筮”，认为“《表记》诸文，盖天子凡举大事，皆当以卜为断。然于卜之前，必先筮之。筮得吉占，未遽行也，必复卜得吉而后行之”。孔疏亦云：“此云无筮，无徒筮，不谓全无筮也。”孙氏又云：“《曲礼》注亦以卜不吉而筮、筮不吉而卜为相袭，明此经之大事先筮后卜，是筮吉而复卜，不为相袭也。其诸侯以下有大事当卜者，固可先筮，若先筮得吉，意欲不卜，则亦可行，不以徒筮为嫌。《表记》谓天子无筮，明诸侯以下有徒筮矣。其天子诸侯以下徒卜之事，若虽得吉，而意有所疑，仍得再筮以决疑辅志，亦不为相袭。”

第四节 《周易》时代的四重世界认知模式及其沟通

一、四重世界的认知模式

《周易》经文大体成书于殷末周初，十翼则大体成书于春秋战国时期。《周易》本为卜筮之书，与巫术有渊源关系。《周易》是古人用来处理天神地祇人鬼与人四者之间的变化沟通关系的重要经典之一。

汉代的著名象数派易学家京房早就认识到《周易》是处理天神、地祇、人鬼与人之间关系的经典，《京氏易传》卷下云：“孔子曰：一世二世为地易，三世四世为人易，五世六世为天易，游魂、归魂为鬼易。”京氏认识到《周易》包含天、地、人、鬼四重世界，殊为难得。

《周易》首乾卦，乾为天，次为坤卦，坤为地，可见《周易》十分重视天地。《周易》每卦为六爻，一二爻位代表地位，三四爻位代表人位，五六爻位代表天位。其中代表地位之六二爻或九二爻居于中位，占断语大多吉利，代表天位之九五爻、六五爻亦居于中位，占断语几乎皆为吉或利。而代表人位之三、四两爻，远比不上天地位之二、五两爻。我们考虑《周易》经文爻辞之吉凶，即可得出这个结论。《系辞传》的作者亦早已认识到了这一点，其辞曰：“二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？”《系辞传》认为地位之二爻多誉，天位之五爻多功，而人位之四爻多惧，人位之三爻多凶。总之，人位之三四两爻，不是多惧即是多凶。

《周易》以阴阳为基础构建其体系，《庄子》曰：“易以道阴阳。”《系辞传》亦曰：“一阴一阳之谓道。”在阴阳基础之上构建的“道”与天地之道是一致的，即《系辞传》所谓“易与天地准”。明白易道就能明白“幽明之故”，知道“死生之说”，并清楚“鬼神之情状”。《系辞传》的作者认为易道与幽明、精气、游魂、鬼神有密切关系，

经文里也有与鬼神有关的爻辞，如《巽》卦九二曰：“巽在床下，用史巫纷若，吉。”其史巫之人，即通鬼神之人。《困》卦九五曰：“劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀。”《周礼》认为：“天神为祀，地祇为祭，人鬼为享。”那么，《困》卦九五的祭祀，即为举行祀天神祭地祇的礼典。《困》卦之九二曰：“困于酒食，朱紱方来，利用享祀。征凶，无咎。”“享”即享人鬼，祀即祀天神，此处之“利用享祀”，即祭祀祖先先公等祖先神人鬼。《周易学说》引李士钊解释此爻辞说：“坎为饮食，为鬼神，兑为巫象，两卦卦象合而言之，即为巫覡祭祀鬼神之象。”《睽》卦上九爻曰：“睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾，往遇雨，则吉。”这一爻提到装载了一车鬼，此鬼即为人鬼。《彖》、《象》传中亦有上帝、神的概念。如《观》卦《彖》辞说：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”《豫》卦《象》辞说：“雷出地，奋，豫；先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”

由《周易》卦爻辞、十翼和其他可以反映这个时代的史料可知：《周易》时代的世界具有四重性。一重为天界，或称天象界，其主宰者为天神，或为上帝。当然，昊天上帝为最高天神之主宰，其他天神还有日、月、星、辰等天神，司中、司命、风师、雨师等天神，《楚辞》中还细分为大司命、少司命、云中君、东君、东皇太一等天神。二重为地界，或称地理界，其主宰者为地祇，社为土之神，稷为谷之神，五岳皆有山神，河有河伯之神，其余诸山、林、川、泽皆有地祇为之所掌。三重为鬼界，即为人鬼之界。凡已逝去的亲人、祖先、先王先公、先贤先圣，皆为人鬼。四重为人界。古人认为人有精气、游魂、体魄等。人死之后，魂上升于天，可为神；魄下降于地，可为鬼。鬼者归也，魄归于地也。

四重世界的认知模式是从相对于人界的生存状态的差异悬隔而言。比如天界，包括日月星辰风雨雷电雪霜等天象，这些天体天象有形质形象形体可言，而上帝，即昊天上帝，是为天界之主宰，是最高之天神，天神不是一般的普通人可以见到的。天神与一般的普通人的生存状态迥别。又如地界，包括大地、社稷、河流、山岳、川泽等

等，这些地理地貌地况皆是可以见到可以触摸的有形有质之体，而地祇之神，包括河伯山神社神稷神之类，也同样是一般普通民众见不到的，他们的生存状态当然与一般民众不同。人鬼界之鬼，当然与人的生存状态不一样。

综合起来看，古人心目中的四重世界基本上具有阴阳两面性，或者说幽明两面性，《系辞传》所谓“幽明”之“幽”即指晚上，幽暗的世界，冥界，阴的世界，看不见的世界。“幽明”之“明”，指白天，光明的世界，生界，阳的世界，看得见的世界。天界亦具阴阳两面性，阳性一面即日月星辰之形体，阴的一面即其主宰之神灵。地界亦具阴阳两面性，山河大地为阳性一面，其主宰之地祇为阴性一面。人界之阳性一面为可见之人，人界之阴性一面为不可见之灵魂。人死后之魂魄转化为鬼，即人鬼，不可见之阴性一面也。鬼界比较特殊，与其他天界、地界、人界不同，鬼界只有阴性一面。

四重世界，界划森严，鬼界之鬼不能随便进入人界或进入天界，人界之人也不能随便进入天界、地界或鬼界。

二、四重世界的沟通媒介及其方式

在古人的四重世界的认知模式中，人界之人，力量是微弱的、渺小的，《易经》与《易传》都已明白指出，代表人界之三四两爻，其结果或是多惧、或是多凶，总之是情况不太妙。而代表天界之五六两爻，六爻虽有凶有吉，五爻为中位之爻则基本全为吉利。地界之代表为初爻、二爻，初爻虽有吉凶，但二爻之吉爻远远多于凶爻。笔者曾对《易经》卦爻辞之吉凶作过数量统计。初爻位之吉爻 20 爻，凶爻 9 爻，一般吉凶不明显之爻 24 爻，吉凶参半之爻为 11 爻。二爻位吉爻为 34 爻，凶爻只有 4 爻，一般吉凶难分之爻为 22 爻，吉凶参半之爻为 4 爻。三爻位吉爻为 10 爻，凶爻为 11 爻，一般爻为 43 爻。四爻位吉爻为 24 爻，凶爻为 6 爻，一般爻为 34 爻。五爻位吉爻为 38 爻，吉凶参半爻为 4 爻，全凶爻没有，一般爻为 22 爻。六爻位吉爻为 25 爻，凶爻为 18 爻，一般爻为 21 爻。

由此可见，人界之人，要想去凶就吉，就要效法二五之爻的天

道、地道之中正原则行事，才会“自天佑之，吉无不利”。

《周易》为我们展示了《周易》时代人们认识到的三才之道，即天道、地道、人道。人道的吉凶与天道、地道（包括鬼道）有密切的关系。也就是说，古人认为，人界之人，与天界、地界、鬼界等其余三界之神、祇、鬼有千丝万缕的联系。

当然，人的生存状态、生活质量的好坏除了决定于人本身的力量而外，还取决于老天是否风调雨顺，大地是否发生地震、火灾、洪水、泥石流、山崩等自然地质灾害。在远古时代，人本身的力量有限，生产力低下，人在大自然面前显得多么渺小而又孤独无助，人的认识能力有限。于是当时的古人们的认识领域便出现了四重世界的认知模式，认识到天神、地祇、人鬼都可以且都有能力对人类施加重大影响，带来或福或祸、或吉或凶的难以预见的后果。

为了利益起见，古人便有沟通天神、地祇、人鬼的十分迫切的现实需要。上古时代的巫觋便作为人与神灵鬼怪沟通交流的媒介十分兴盛起来。上古时代的巫风经过了三个大的阶段，有两次变化。《国语·楚语》有一段记载上古时代巫觋之风的材料，辞曰：“古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正……如此，则民神降之。在男曰觋，在女曰巫……及少皞之衰，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史。”这一段话说，在古代（少皞氏之前），降神的任务是那些“精爽不贰”、“齐肃衷正”之巫与觋等专职神职人员，及少皞氏德衰，九黎乱德之后，民与神相混杂，人人都可以举行祭祀，家家都有通神之巫史。也就是说，没有了专职的神职人员，一般百姓都可以与天神地祇人鬼等相沟通。这当然是巫风十分昌盛，十分泛滥了。观射父认为，古代民神不混杂、有专职的巫觋等神职人员的时代，“民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮”。神灵才会降福，祸灾才会不出。而到了九黎乱德之后，“民匮于祀”，“民渎齐盟”，“嘉生不降”，“祸灾臻至”，老百姓穷于祭祀，他们轻慢神灵，结果神灵不降福，灾祸频繁发生。观射父在这里论述了上古时代巫风演变的两个阶段，一次变化。

到了颛顼时代，颛顼又改变了制度，“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通”。颛顼命重主管天事祭祀迎降神灵，命黎主管地事聚会百姓，恢复少皞氏之前的秩序，断绝地上的民与天上的神相沟通，即所谓的“绝地天通”。当然，通神只能由那些专职的神职人员去通。这种秩序一直延续下来，“以至于商周”。当宣王时，失其官守，而为司马氏。观射父认为第二次变化在颛顼时代，这个阶段一直延续到尧舜时代、夏代、商代，以至于周代。

当然，古代除了专门神职人员而外，氏族部落首领，或王，亦能像巫一样施用巫术，沟通神灵。《法言·重黎》曰：“姒氏治水土，而巫步多禹。”李轨注曰：“禹治水土，涉山川，病足，故行跛也……而俗巫多效禹步。”《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》曰：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。”

古人往往认为，巫有特殊本领，《庄子·应帝王》说：“郑有神巫，曰季咸，知人之生死、存亡、祸福、寿夭，期以岁月旬日，若神。”《列子》又说：“有神巫……曰季咸，知人之死生、存亡、祸福、寿夭，期以岁月旬日，如神。”

到了周代，处理人界之人与天神、地祇、人鬼之间复杂的直接或间接关系的，有专官专职处理，这种处理方式和手段称作“吉礼”，或者“祭礼”。在古代所有的吉凶军宾嘉等五大类礼典中，以吉礼或祭礼最为重要最为根本。《周礼正义》云：“吉，善也。吉，福也。祭祀之礼，取以喜得福，是谓之吉礼。”许慎《说文解字》释“礼”云：“礼，履也，所以事神致福也。”《祭统》云：“礼有五经，莫重于祭”，注亦云：“莫重于祭，谓以吉礼为首也。”《周礼正义》又云：“礼以事神致福为本义，故五礼首吉礼。”

周代的“春官宗伯”管“邦礼”，据我们粗略统计，其礼官之属则有大宗伯、小宗伯、肆师、下大夫、上士、中士、旅下士、府、史、胥、徒等官吏共 200 余人，职掌部门则有郁人、鬯人、鸡人、司尊彝、司几筵等共 50 余个部门的官吏及徒工共达 3 000 余人之多。这样庞大的队伍，说明沟通人与天神、地祇、人鬼以及人与人之间的

关系的重要，非同凡响。吉礼之神职人员，应占相当之比重，因为吉礼重于其他四礼，平均每礼都有 700 余人，可能吉礼之神职人员多在 700 人以上。（详细情况可以参见孙诒让的《周礼正义》）

《周礼·春官》又言大宗伯之职：“掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼，以佐王建保邦国。以吉礼事邦国之鬼神祇：以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槩燎祀司中、司命、风师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳。以貍沉祭山林川泽，以醯醢祭四方百物，以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。”

在古代人们的观念中，对神的侍奉重于对人的侍奉，祭祀是所有事务中最重要的事务。《曲礼上》云：“君子将营宫室，宗庙为先，厩库次之，居室为后”，因为宗庙是祭祀祖先神灵的地方，因此要首先建造；其次是建造养牲畜的“厩”和藏物品的“库”，这与提供祭品相关；最后才能建造人自己居住的寝宫。对于器物的制造，同样以祀神之用为最重要，“凡家造，祭器为先，牺赋为次，养器为后”。古人对祭器常常有一种非常神圣的感情，《曲礼上》云：“君子虽贫，不粥祭器；虽寒，不衣祭服；为宫室，不斫于丘木。”对于祭器的收藏与处理，与日常用品大为不同，有严格的礼制规定。《曲礼上》云：“大夫士去国，祭器不逾竟。大夫寓祭器于大夫，士寓祭器于士。”礼器绝对禁止在市场上流通，绝对不允许在市场上出售买卖。《礼记·王制》云：“有圭璧金璋，不粥于市。命服命车，不粥于市。宗庙之器，不粥于市。牺牲不粥于市。”

在古代人们的生活中，祭祀鬼神是头等大事。殷商甲骨卜辞，大多与占卜和祭祀鬼神相关。周代人的祭祀名目亦极其繁多。

可见，古人认为，与鬼神之间的沟通具有极其重要的意义。

巫覡在祭祀鬼神的祭礼过程中，常有多种巫术性的沟通神灵的活动，如乐歌、祝辞、舞蹈等等，《楚辞》中即有迎神曲、送神曲等乐歌，并且还常常利用卜筮为祭祀活动服务。卜筮是巫覡等神职人员与神灵进行沟通的两种重要手段与方式。

三、《周易》在四重世界中的沟通功能

《吕氏春秋·勿躬》指出：“巫咸作筮”。《周礼》说：“九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶。”陈来教授在《古代宗教与伦理》著作中指出：“这是以九位筮者命名的筮法，筮字出于巫，古巫多掌筮，此九人皆是巫，故宋儒刘敞等‘并读九巫如字，谓巫更等为古精筮者九人’，巫咸即《世本》作筮之巫咸……”

古代的巫与筮有密切关系，《吕氏春秋》说筮法即巫咸所作，《周礼》中所说巫皆精于筮，因此，古代之巫，都是能够用《易》进行卜筮占断之人。

《周易·巽》卦即有“用史巫纷若”的爻辞，孔颖达疏曰：“史谓祝史，巫谓巫覡，并是接事鬼神之人也”。由《周易·巽》爻辞可知，史巫为事神致福之神职人员。这些巫师们创制了筮法，用《易》筮来作为一种沟通神灵的特殊技巧和方法、手段，以求得神灵的指示。

古代龟卜与占筮，往往连用。古代先王常以卜筮作为事神明之用。《礼记·表记》云：“昔三代之明王，皆事天地之神明，无非卜筮之用，不敢以其私褻事上帝，是故不犯日月，不违卜筮。”

古代举行祭礼需要先行卜筮祭日、卜筮用牲等等。《尚书·周书·君奭》云：“故一人有事于四方，若卜筮罔不是孚。”《礼记·曲礼上》云：“龟为卜，策为筮。卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也，所以使民决嫌疑、定犹与也。”《尚书·洪范》云：“乃命卜筮。”《周礼·筮人》云：“国之大事，先筮而后卜。”陈来教授认为：“三代皆以卜筮事神明的说法，表示上古卜筮活动是事神活动的一部分，特别是祭享神灵活动的一个组成部分。从殷人的卜辞来看，无论从功能上还是从性质上说，确实如此。”

古代掌管卜筮的神职人员除了筮人和占人、卜人和巫外，还有史、祝，往往巫史、巫祝连用。《周礼正义》天官之叙官孙氏有案语云：“古者巫祝皆世事。”《国语·晋语》云：“筮史占之，皆曰不吉。”马王堆出土的帛书《周易》中《易传》部分之《要》记载有孔子的

话：“我后其祝卜矣，吾与史巫同途而殊归者也。祝巫卜筮其后乎！”《要》篇又云：“数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，向之而未也，好之则非也。”

《周易》作为古代沟通四重世界的特殊媒介及手段，它具有自己的显著特征。《周易》是一部巫术与人文理性相杂糅相结合的经典。占筮的神职人员，如巫、巫史、巫祝、筮人、占人、太史、太卜等人往往身兼巫师之职，或本身即是巫师，他们精巫术，能够与四重世界之内之神、祇、鬼等神灵相沟通，从而获得神灵的指示。他们利用《周易》卜筮时，其揲蓍演卦过程，带有浓厚巫术色彩，《系辞传》曰：“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后卦。天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五、地数五，五位相得而各有合，天数二十有五、地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”“是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显神道德行，是故可与酬酢，可以祐神矣。子曰：‘知变化之道者，其知神之所为乎？’”“非天下之至神，其孰能与于此？”“唯神也，故不疾而速，不行而至。”揲蓍演卦之人，在播弄一番蓍草之后，很神秘地演成了卦，感通了神灵，所谓“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通”，即是如此。朱熹之《周易本义》对筮仪有精确发挥。朱子说：“择地洁处，为蓍室。南户，置床于室中央。蓍五十茎，韬以纁帛，贮以皂囊，纳之椟中，置于床北。设木格于椟南，居床二分之北。置香炉一于格南，香合一于炉南，日炷香致敬。将筮，则洒扫拂拭，涤砚一，注水，及笔一、墨一、黄漆板一于炉东，东上。筮者斋洁衣冠北向，盥手焚香致敬。两手奉椟盖，置于格南炉北，出蓍于椟，去囊解韬，置于椟东。合五十策，两手执之，熏于炉上。命之曰：‘假尔泰筮有常，假尔泰筮有常，某官姓名，会以某事云云，未知可否，爰质所疑于神于灵，吉凶得失，悔吝忧虞，惟尔有神，尚明告之’。乃以右手取其一策，反于椟中，而以左右手中分四十九策……凡十有八变而成卦。乃考其卦之变，而占其事之吉凶。礼

毕，韬蓍袭之以囊，入椋加盖，敛笔砚墨版，再焚香致敬而退。”朱子在筮卦礼仪中说得明白，筮卦是问疑于神灵，求神灵明告吉凶，筮即是人与神之间沟通的手段与方法，即沟通的媒介，成卦即是神灵指示于人的结果。因此卜筮者要焚香致敬，求神祝祷，恭敬虔诚。其筮仪中的祝祷、求神、焚香致敬即是上古巫术行为的遗存。

虽然《周易》一直被视为卜筮之书，带有浓厚的巫术色彩、神秘色彩，但自春秋开始，尤其《易传》以后，《周易》经典的人文理性色彩逐渐被儒家学者所重视，《周易》中的哲学思想、思辨色彩日益被学者们挖掘出来。学者们日益重视《周易》经典中所蕴含的“道”的功能。到了汉代，《周易》已被尊为六经之首，奉为大道之源。

易之道便是天地人三才之道，是一阴一阳变化之道，最早由包牺氏仰观俯察得来，当然得来八卦之道是为“通神明之德”、“类万物之情”。《系辞传》作者认为易之道涵摄有四个方面：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”。即言辞之道可以教人言语，变化之道教人行动，象数之道教人制器，占筮之道教人卜筮。在《系辞传》作者看来，《周易》的卜筮只是四道之一，并且被降到了四道之末尾。可见，在《系辞传》作者所处的时代，《周易》虽仍然是卜筮之书，但其巫术神秘性已不如古《易》那么凸显，其人文理性色彩已大为增强，即占筮功能不断被弱化，而人文理性成分则不断被强化。

朱熹便看出这点，认为“文王、周公之辞，皆是为卜筮。后来孔子见得是有是书必有是理，故因那阴阳消长盈虚，说出个进退存亡之道理”，“欲人晓得所以吉，所以凶”（参见《朱子语类》）。

当学《易》之人极深而研几，有明白“几”的功夫，吉凶便能先知，因为“几”为“吉凶之先见者也”。所谓“不占而已矣！”“善《易》者不占”的说法，便是说那学习《周易》之人，已洞然明了《周易》之道，即变化之道，掌握了天地人之三才及事物的变化规律，因此用不着占筮便能了知某事某物吉凶的后果。当然，在这些学者看来，卜筮吉凶的后果，是由这些易道推理而来的。所谓“易不可以占险”，因为“险事”违背了易道，违背了易道当然导致凶险，那还用

得着去卜筮吗？无道德之人，即使占卜了好卦，也不会有好的结果。《左传》里说得清楚而明白。《左传·昭公十有二年》云：“南蒯枚筮之，遇《坤》之《比》，曰：‘黄裳，元吉’，以为大吉也。示子服惠伯曰：‘即欲有事，何如？’惠伯曰：‘吾尝学此矣。忠信之事则可。不然，必败。外强内温，忠也；和以率贞，信也。故曰：‘黄裳，元吉’。黄，中之色也；裳，下之饰也，元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。且夫《易》，不可以占险，将何事也？且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳，参可成筮，犹有阙也。筮虽吉，未也。”子服惠伯认为，即使筮得《坤》之《比》，“黄裳，元吉”，这样的好卦好爻辞，也会必败无疑，并且解释一通人文哲理的理由以支持自己的观点。《左传·襄公九年》记载的筮例中，穆姜亦深通此《易》理，她认为自己无元、亨、利、贞四德，必有咎，“今我妇人而于乱，固在下位而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姣，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣！”

可见，自春秋以后，《周易》虽然仍然是巫术与人文理性相杂糅之书，但其人文理性日益被儒家学者所认同和弘扬，其易“道”功能中的人文理性功能日益凸显，而与天神、地祇、人鬼之间的沟通功能却日益弱化。当然，《周易》毕竟是卜筮之书，如果忽略了这一点，忽略了《周易》在四重世界中的沟通功能，便不能很好地理解《周易》一书的本质。如果忽略了《周易》之卜筮内容、《周易》之象数去空谈义理，那义理便失去了基础，成了无源之水、无本之木，那些由主观臆断得来之义理便常常站不住脚，也很难令人信服。

第三章 易学史上易礼研究略论

第一节 易学古礼研究考论

先秦易学留下来的材料很少，有关易礼之内容更少。当然从其一鳞半爪式的文献材料中仍可推测出当时知易礼相通之学者不少，有些论述颇为精当，给后人以启发。

一、先秦时代的易礼研究

（一）《易象》与易礼相关

《左传·昭公二年》记载说：“晋侯使韩子来聘……观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德，与周之所以王矣。’”

由韩宣子见到鲁国的《易象》和《鲁春秋》两本书而大发感叹之辞可知，《易象》和《鲁春秋》是与周礼密切相关的，或者说是为了说明周礼的。孔子所整理修订之《春秋》，其宗旨即是为了明周礼。凡合礼则吉，失礼则凶，此礼亦即所谓“公天下之是非也”。是非之道即吉凶之道，即礼之道。“礼”尤其是周礼影响到当时人们生活的方方面面，《左传·隐公十有一年》云：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”《左传·庄公二十有三年》云：“夫礼，所以整民也。”《左传·僖公十有一年》云：“礼，国之干也。”《左传·襄公二十有一年》云：“礼，政之舆也。”由此可知礼为国之干，为统国家、定社稷、序民人、利后嗣之工具，为治理百姓之良器。

《易象》与《鲁春秋》不但与周礼密切相关，而且应该含有十分丰富的周礼内容及周礼治人理国之大道。此类礼书在其他诸侯国应该不会有，或者说很少见，否则韩宣子便不会大发感慨之辞了。其他礼

书，各诸侯国应该有，但不会完善，不会尽善尽美，韩宣子看见了《易象》和《鲁春秋》后，才觉得完善和尽善尽美，并且由此可知周之所以王的道理。周代之所以兴盛，正是因为有制度完善的周礼，并用这些周礼来治理国家、治理百姓。由韩宣子之叹可知周公亦是周礼制作的重要参与者和最后的决定者，韩宣子在此处赞周公制礼之德，功被天下，流芳百世。

《易象》之书当然论述的是卦象，即《周易》之卦象，但在论述卦象时，一定包含了许多周代的礼制内容，否则韩宣子便不会从周礼的角度去赞叹《易象》了。李学勤先生认为《易象》不是《周易》卦爻辞，应该是论卦象的书，此言甚精。

只可惜《易象》一书早已亡佚，不可复见，这部著作应该称得上是最早论述周礼内容，或者说与周礼密切相关的《易》学专著了，可能当时或许有其他相关易礼之说，亦未可知。

（二）荀子知易礼

《荀子·大略》说：“礼者，政之辔也。为政不以礼，政不行矣。”为政以礼，就是以礼治国，这应该是整个先秦时代所有知识分子的共识。

我们知道荀子十分精通《周易》，曾说过“善《易》者不卜”之类的话，荀子把懂得易道（当然包括易礼内容）看成是学易的最后目的，即以礼治国治人为最后目的，而不是以占筮为最后目的。

只可惜荀子关于《周易》及易礼内容方面的材料几乎没有保留下来，《荀子·大略》有关《咸》卦的解释足证荀子精通易学与礼学，精通易礼之间的关系。

《大略》云：“《易》之《咸》，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，柔上而刚下。聘士之义，亲迎之道，重始也。”

此处“道”即指“礼”，《荀子》认为咸卦谈的是婚礼六礼中的亲迎之礼，即六礼纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎等六个仪节中的亲迎之礼。既为亲迎之礼，当然前面已行定五礼，因此荀子说含“夫妇之道”，即包含整个婚礼，包含有为夫为妇之道的内容。荀子不

但如此，还认识到了“婚礼”即“夫妇之道”是君臣父子等宗法礼制的根本，这确实是他的卓识深见。我们知道，《周易》上经三十卦偏重于天道，从《乾》《坤》（即天地）始，下经三十四卦偏重于人事，而从《咸》《恒》始，即从夫妇之道开始。这意味着“夫妇之道”，婚姻之道，即婚礼是整个人事礼制的一个根本，亦即是宗法礼制的根本。由荀子对《咸》卦的认识，便不难看出荀子对《易》礼有深刻的洞察力和精深的理解。

（三）《左传》、《国语》有关易礼材料述论

《左传》、《国语》与易筮相关材料加起来总共 30 则。这些材料中，有些与易礼相关，殊为难得。

（1）如《左传·庄公二十有二年》陈侯使周史占筮的一段材料，占筮得《观》之《否》卦，解释“观国之光，利用宾于王”，即以礼释之，云：“庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰利用宾于王。”

该条筮占详细记录曰：“陈厉公，蔡出也，故蔡人杀五父而立。生敬仲，其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》之《否》，曰：是谓‘观国之光，利用宾于王’，此其代陈有国乎？不在此，其在异国，非此其身，在其子孙；光远而自他有耀者也。坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土上，山也；有山之材而照之以天光，于是乎居土上，故曰观国之光，利用宾于王。庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰利用宾于王。犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著乎土，故曰其在异国乎！若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也。山岳则配天，物莫能两大。陈衰，此其昌乎？”

（2）《左传·闵公元年》论毕万仕于晋，筮占遇《屯》之《比》，认为是“公侯之卦”，子孙必昌。其文曰：“初，毕万筮仕于晋，遇《屯》之《比》。辛廖占之曰：‘吉，屯固比入，吉孰大焉，其必蕃昌。震为土，车从马，足居之，兄长之，母覆之，众归之。六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙，必复其始。’”

（3）《左传·僖公二十有五年》公筮遇《大有》之《睽》，亦以飧礼释之。

其文云：“公曰筮之。（卜偃）筮之，遇《大有》之《睽》，曰：‘吉，遇公用享于天子之卦。战克而王飧，吉孰大焉？且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？《大有》去《睽》而复，亦其所也。’晋侯辞秦师而下，三月甲辰，次于阳樊，右师围温，左师逆王。”

此卦说，晋师将取得胜利，即“战克”也。获胜后王当以飧礼享晋君，认为是大吉大利之卦。

（4）《左传·宣公十有二年》引易之军礼解释师败的理由。其文曰：“知庄子曰：‘此师殆哉！《周易》有之，在《师》之《临》，曰：‘师出以律，否臧凶’。执事顺成为臧，逆为否；众散为弱，川壅为泽，有律以如己也；故曰律否臧，且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行之谓《临》，有帅而不从，临孰甚焉？此之谓矣。果遇必败，彘子尸之。虽免而归，必有大咎！’”

知庄子能引用《周易》顺便解释行师打仗之事，可知知庄子对《周易》非常精熟，并精通易礼，对军礼相当了解，故能从军礼的角度判断行师必败无疑。

（5）《左传·襄公九年》穆姜筮卦遇《艮》之八，穆姜以“元亨利贞”四德论卦，谓“亨”为“嘉德足以合礼”，亦涉周礼，而她自己无“元亨利贞”四德，认为“必死于此，弗得出矣”。可见违礼必然凶险。

（6）《国语·秦伯纳重耳于晋》之筮得《泰》之八，“谓天地配亨，小往大来，今及之矣，何不济之有？”

（7）《国语·晋语·重耳亲筮得晋国》之筮得《屯》之悔，司空季子以“利建侯”解释，与周礼相关。

其文曰：“公子亲筮之，曰：‘尚有晋国’。得贞《屯》悔《豫》，皆八也。筮史占之，是在《周易》，皆利建侯。不有晋国，以辅王室，安能建侯？我命筮曰：‘尚有晋国’，筮告我曰‘利建侯’，得国之务也，吉孰大焉。震，车也；坎，水也；屯，厚也；豫，乐也。车班外内，顺以训之，泉原以资之，土厚而乐其实。不有晋国，何以当之？震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。

车有震，武也。众而顺，文也。文武具，厚之至也。故曰《屯》。其爻曰‘元亨利贞，勿用有攸往，利建侯’。主震雷，长也，故曰文。众而顺，嘉也，故曰亨。内有震雷，故曰利贞。车上水下，必伯。小事不济，壅也。故曰勿用有攸往。一夫之行也。众顺而有武威，故曰利建侯。坤，母也；震，长男也。母老子强，故曰豫。其爻曰‘利建侯行师’，居乐、出威之谓也。是二者，得国之卦也。”

二、《帛书易传》易礼思想简论

在第二章第一节《周易文本有关问题考论》中我们详述了“《易传》等十翼的撰作编纂及时代”问题。《周易》中的《彖传》上下二篇，大小《象传》二篇，《文言传》一篇、《系辞传》上、下二篇，《说卦传》一篇，《序卦传》一篇，《杂卦传》一篇，共十篇，都是阐释《周易》经文的。

我们曾引述廖名春教授的说法，廖教授认为：“先秦秦汉时期的《易传》有很多种，但它们的地位和影响，没有哪一种能跟今本《易传》相比。早在战国，或者至少在汉初，今本《易传》的大部分就已取得经的地位，被人们尊称为《易》了。”

廖教授的观点可从。70年代马王堆出土的《帛书易》及《帛书易传》证明了当时在秦汉时期应该确实有不少于一种的《易传》流传。当然也未排除以后还会有其他《易传》材料的出土发现。

李学勤先生认为：“《易传》不会晚于七十子时期”，“古书的定形总是有一个较长的过程的，但《易传》的总体结构形成应和《论语》处于差不多的年代，其与孔子的关系是很密切的。”

《帛书易传》也应该是秦汉时期流行的另一种《易传》，因其在楚国南方地区流行，不知何故流传遭中断，当然《帛书易传》不如今本通行本《十翼》之完整而有体系，但其写定时代应和通行本《易传》差不多或稍后。主体内容有差异，基本价值观念和主要思想一致。也应该主体上是儒家的思想。《帛书易传·要篇》云：“子曰，易，我复其祝卜矣，我观其德义耳。幽赞而达乎数，明数而达于德……则其为之史。史巫之筮，乡之而未也。好之而非也。后世之士疑丘者，或以

《易》乎？吾求德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也。仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”

由孔子的话可以判断，《帛书易传》也是以阐释《帛书易》的义理为主，即所谓的“观其德义耳”。

《帛书易传》包括《系辞传》上、《系辞传》下、《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》等篇。

《帛书易传》中亦有少量涉及易礼内容之辞，现予摘录简述。其括号内所引为笔者所加，特予说明。

（一）《系辞传》所涉礼

“天奠地庠，键（指乾）川（指坤）定矣，庠（指卑）高以陈，贵贱立（指位）矣，动静有常，刚柔断矣。”

开篇与通行本《系辞传》一样，只是用字不同罢了。开头即称键川两卦天地尊卑秩序及其社会人事之贵贱制度的，当然，这是与礼相关之辞。

（二）《三三子问》所涉礼

（1）“易曰，康侯用锡马番庶，昼日三接。孔子曰，此言圣王之安世者也。圣之正牛参弗服马，恒弗驾，不忧，乘牝马……（此缺10字）果时至，刍稿不重，故曰锡马，圣人之立正也。必尊天而敬众，理顺五行，天地无困民，（缺一字）不渗甘露，时雨聚降，飘风苦雨不至，民心相以寿，故曰番庶。圣王各有三公三卿，昼日三接，[接此三公三卿]者也。”

由孔子的话可知，此段主要讲圣人之位正，圣人之治明。“圣之正牛参弗服马，恒弗驾不忧，乘牝马”，这里应指车马之制，指“锡马”，亦指天子之锡礼。“昼日三接”，圣王三接三公三卿之礼，亦与礼相关。

（2）“卦曰：鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，与尔羸之。孔子曰：……（下缺十四字）其子随之，通也。昌而和之，和也。曰和同，至矣。好爵者，言耆酒也，弗（下缺五字）曰”。

此段言“好爵”为“耆酒”，即“美酒”，应与宴飨之礼相关。

(三)《易之义》所涉礼

(1)“易曰：见群龙无首。子曰：‘让善之谓也。君子群居莫取首，善而治，何谗之和也。龙不侍光而僮，无阶而登（下缺12字）’。”

孔子认为“见群龙无首”指“让善”，所谓让善当指让贤让位，不居于首位，因“龙”喻指君王或君子，此处之“让善”，或许可以解释作上古时代的“禅让之风”或“禅让之礼”，或许亦指当时的形势，总之或许可能是一种民主的共治制形式，亦应为当时的礼治之形式。

(2)“上卦九者，赞以德，而占以义者也”，“是故履以果行也，谦（指《谦》）以制礼也，复以自知也，恒以一德也，损以远害也，益以兴礼也，困以辟咎也……”

其中“谦以制礼”，“益以兴礼”，表明《谦》卦、《益》卦两卦与礼制关系十分密切，以谦道制作礼典，驾驭礼典，而以益道振兴促进繁荣礼治制度。

(四)《要》所涉礼

“故易又（指有）天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳。又地道焉，不可以水火木金土尽称也，故律之柔刚。又人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故要之以上下。又四时之变焉，不可以万勿尽称也，故为之以八卦。故易之为书也，一类不足以亟之，变以备开请（指情）者也，故谓之易。又君道焉，五官六府不足以尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》、《书》、《礼》、《乐》，不（缺一字）百篇难以致之。不问于古法，不可以顺以辞令，不可以志善。”

由此引文可知易有天道、有地道、有君道。易道广大，无所不包。天道日月星辰不可尽，故为柔阳以尽之；人道父子君臣夫妇不可尽，故以上下要之。

天道、地道皆与礼相关，祀天神祭地祇，自不必说，人道之父子、君臣、夫妇等主要伦理关系即是礼制在人道方面的主要内容，由第四章考论部分可知，《周易》之于礼，很大一部分为祭礼和婚礼，祭祀即祀天神祭地祇享人鬼也，婚礼即处理男女夫妇关系之礼。

孔子提到的“君道”，包括五官六府，又是周礼所规定的内容，提到《诗》、《书》、《礼》、《乐》，其《礼》与《乐》当指礼制书与乐书，即属礼的范畴。上古之乐，往往为礼而设而用，由有关礼书和《诗》、《春秋》、《左传》等可知。

（五）《缪和》所涉礼

（1）“今易丰（指《丰》卦）之九四曰：‘丰剝剖，日中见斗，遇其夷主，吉’。何胃也？子曰（此处之子指缪和之先生）：丰者，大也。剖者，小也。此言小大之不惑也。盖君为鬯（指爵）而立赏庆也，若臆执然。大能（缺一字）细，故上能使下，君能立臣，是以动则有功，静（指静）则不名，列执必奠，赏禄甚厚，能弄傅君而国不损敝者，盖无又（指有）矣。”

此论及“爵”、“赏庆”、“奠”、“赏禄”、“君能立臣”等事，应与锡命礼有关。

（2）“凡物之少，人之所好也，故曰蒙，亨。非我求童蒙，童蒙求我者，又知能者，不求无能者……曰初筮吉，再参读（读指读），读则不吉者，反复问之而读，读弗敬，故曰不吉”。

此处引文与学礼相关。

（3）“谦，亨，君子又冬。敢问君子何亨于此乎？子曰（指缪和之先生，下同）：‘此问是也。（缺三字）（之）执，列鬯立（指爵位）之尊，明厚赏庆之名，此先君之所以劝厉力也……子曰：‘谦者，谦然不足也。亨者，嘉好之会也。’”

此段指《谦》卦之“亨”为“嘉好之会”，当然与礼相关，列爵位，明厚赏，当然是指锡命之礼了。

（4）“汤之轍守东北，又（指有，下同）火。曰：彼何火也？又司对曰：渔者也。汤遂（下缺三字）〔又司猷之曰：蛛〕螯作用。今之人缘序，左者右者，尚者下者，衎突乎土者，皆来吾罔。汤曰：不可！我教子猷之曰古者蛛螯作罔，今之缘序。左者使左，右者使右，尚者使尚，下者使下，吾取其犯命者。诸侯闻之曰：汤之德及禽兽鱼鳖矣。故共皮敝以进者卅（指四十）又余国。《易》卦其义曰：‘显比，王用参驱，失前禽，邑不戒，吉’，此之胃（指谓）也。”

此段解释指汤田猎行“三驱”之礼，同时又提到诸侯四十余国闻汤仁德归附而来，行“皮敝”（即皮币）等贄见礼。

（六）《昭力》所涉礼

（1）“昭力”通篇与礼相关。昭力问易有卿大夫之义否，其师答以《师》“左次”《泰畜》（指《大畜》）“闲舆之卫”，“豮豕之牙”等两卦之三爻辞之义，此三爻皆与军礼相关。

其文曰：“昭力问曰：《易》有卿大夫之义乎？子曰：师之‘左次’与‘闲舆之卫’、与‘豮豕之牙’叁者，大夫之所以治汙国而安汙君者也。昭力曰：可得闻乎？子曰：昔之善为大夫者，必敬汙百姓，士顺德，忠信以先之，修汙兵甲而备之，长贤而劝之，不（缺一字）朕名以教汙人，不美卑队以安社稷。其将（缺一字）也，（缺耳字）以为人次，《易》曰：‘师左次，无咎’。师也者，人之聚也。次也者，君之立也。见事而能左汙主，何咎之又？问闲舆之义。子曰：‘上正衎国以德，次正衎国以力，下正衎国以兵。衎国以德者，必和汙君臣之节，不耳之所闻，败目之所见。故权臣不作，同列子右，欲以固其观赏。百姓之（缺一字），以禁（一字不全）教，察人所挨，不作奇心。是故大国属力焉，而小国归德焉。城郭弗修，五兵弗实，而天下服焉。易曰：闲舆之卫，利又往。若舆且闲然卫之，况以德乎？可不共之又？又问豮豕之牙，何胃也？子曰：古之侍强者也。假强以傅（缺一字）也。上正衎兵而弗用，次正用兵而弗先也，下正盛兵而后威。几兵而弗用者，调爰汙百生（指姓）而敬汙土臣，促争汙时而让其成利。文人为令，武夫用国，旅兵不（缺一字），卒伍必固，权谋不让，怨弗无昌。是故汙士骄而不倾，汙人调而不野。大国礼之，小国事之，危国献焉，力国财焉，远国依焉，近国固焉。上正睡衣裳以来远人，次正橐弓矢以伏天下。易曰豮豕之牙，吉。夫豕之牙成而不用者也。又笑而后见。言国修，兵不单（指战）而威之胃也。此大夫之用也，卿大夫之事也。”

“左次”、“闲舆之卫”、“豮豕之牙”即《师》卦、《泰畜》（指《大畜》）卦之爻辞，与军礼相关。

作者认为，用兵之策有三，上正，即上等的用兵之法是“弗用”，

即所谓“上正衞兵而弗用”；中等的用兵之法是“弗先”，即所谓“次正用兵而弗先也”；下等的用兵之法是“盛威”，“下正盛兵而后威”。由此可见，用兵是为正，为了治人，为了治理好天下百姓，军事是为政治服务的，因此不用兵的政治为最好之政治，这种军事观点十分先进，至今仍有其现实意义。从这个角度而言，军礼也是为此目的而服务，因此汤之田猎之礼法获得诸侯之肯定与认同，认为汤为仁义之君，纷纷归附而来。

作者提出三等政治的概念，第一等政治为“上正”，“上正衞国以德”，即以德治国，能够用文明制度感化远方，即“上正陞衣裳以来远人”，“陞衣裳”即指衣裳冠制车服等礼制文明，远方自愿自觉向往接受这种先进文明。第二等政治为“次正”，“次正衞国以力”，此“力”当指综合实力，不单纯指军事实力，当包括经济实力、外交实力、政治实力、文化实力等综合实力，即今天所指的“综合国力”。综合国力强大，各方诸侯自然不敢轻举妄动，自然畏服。第三等政治即“下正”，“下正衞国以兵”，用武装力量用军队保卫国家，是最下等的策略了，即所谓“彘弓矢伏天下”。

作者对军事的态度是十分重视，但却不盲目崇拜，不以为军事万能，政治上十分向往德治礼治，此种观点正是儒家的观点。

(2) 昭力问“易又国君之义乎”，其师答以《师》之“王参赐命”，《比》之“王参驱”，《姤》（指《讼》）之“自邑告命”三爻之义。此三爻都为君王赐命礼内容。

其文曰：“昭力问曰：易又国君之义乎？子曰：《师》之‘王参赐命’与《比》之‘王参驱’，与《姤》（指《讼》）之‘自邑告命’者三者国君之义也。昭力曰：或得闻乎？子（曰）：昔之君国者，君亲赐元大夫（缺一字）既元百官，此之谓参招。君之自大而亡国者，元臣厉以阴谋。君臣不相知，则远人无劝矣，乳之所生于志者也。是故君以恁人为德，则大夫共（缺一字），将军禁单；君以武为德，则大夫得人，[将军]（缺二字）。慳君以资财为德，则大夫贱人，而将军走利。是故失国之罪必在君，君之不知（缺一字）也。《易》曰：‘王参赐命，无咎？（缺一字）人君而能亟赐元命，无[夫]国何失之又？’

又问：《比》之‘王[参]毆’，何胃也？子曰：（下缺五字）人，以祭教之，以义付之，以荆杀当罪，而人服君，乃服小节，以无人曰义。为上且猷又不能，人为下何无罪之又？夫失之前将戒诸后，此之胃教而裁之。《易》[曰：比]之‘王参毆，失前禽，邑人不戒，吉’。若为人君毆者，亓人孙戒在前，何不吉之又？又问：《姤》（指《讼》）以之‘自邑告命’，何胃也？子曰：昔之贤君也，明以察乎人之欲恶诗书，以成亓（缺一字）外内亲贤以为纪容，无人弗告则弗（缺一字），弗将不违，弗遂不成。《易》曰《姤》之‘自邑告命，吉’，自君告人之胃也。”

此三爻之赐命礼内容，《昭力》之阐释并不从礼仪角度引申。而是从德义角度去深入论述，这也是《帛书易传》对所涉之礼所作阐释的一个共同特征。

三、孟喜易礼思想略论

孟喜（约公元前90至前40年），汉代昭帝、宣帝时人，字长卿，著名的今文《易》学家，汉代象数派的早期代表人物。据《史记·儒林传列》和《汉书·儒林列传》记载，孟喜之父号为孟卿，“善为《礼》、《春秋》，授后苍、疏广。世所传《后氏礼》、《疏氏春秋》，皆出孟卿。孟卿乃以《礼经》多，《春秋》烦杂，乃使喜从田王孙受《易》。”田王孙《易》受自丁宽。据史书记载，汉代《易》学皆本于田何，田何传《易》于周王孙、丁宽、服生，皆著《易》数篇，后又传于杨何。丁宽传《易》于田王孙，田王孙又授《易》于施雠、孟喜、梁丘贺，于是《易》有“施、孟、梁丘之学。”孟喜传《易》于焦延寿，焦延寿传于京房，于是《易》有“京氏之学”。施、孟、梁丘、京氏四家皆立于学官。汉《易》除孟京系统外，尚有以费直、高相为代表的民间《易》学及以黄老之旨解《易》的严君平、扬雄等人，但毫无疑问，三派中影响最大的当数孟京易学，他们是汉代象数之学的开创者，汉《易》的主流应属孟京《易》学。

孟喜在《易》学上的贡献，主要在于创立和阐发了卦气说，包括四正卦、十二消息卦、六日七分七十二侯等等。

孟喜的《易》注现已亡佚，但其部分内容散见于各种文献记载，如《释文》、《说文解字》、《五经异义》、《周易正义》、《周易集解》等等，而以《释文》所见为多。孟喜《易》注，常见有四种辑本：即张惠言辑本，张氏于《易义别录》中辑有《周易孟氏》一卷；孙堂辑本，《汉魏二十一家易注》中辑有《孟喜周易章句》一卷；马国翰辑本，《玉函山房辑佚书》辑有《周易孟氏章句》二卷；黄奭辑本，《汉学堂经解》辑有《孟喜易章句》一卷。

孟喜之父本为礼学家，因此孟喜于礼亦通。刘玉建教授所著《两汉象数易学研究》认为，孟喜之《易》注亦注重以礼解《易》。刘教授说：“孟喜之父孟卿精通礼学，孟喜虽未专治礼，但于《礼》必定受其家学影响。故其注《易》时，常常以礼解之，孟氏开以礼解易之先河，对后世影响甚大。”

以礼解《易》，先秦时代即有《左传》、《国语》所记载的易学者论及，《荀子》也有些说法，说孟氏开以礼解《易》之先河，如果从先秦来看，则不妥当；如果从汉代来看，确有合理之处。刘玉建教授所指的是汉代。他说：“从现存文献来看，汉代最早以礼解《易》者，当始于西汉孟喜。”

(1)《乾》卦九五爻：“利见大人”。孟喜注曰：“周人五号：帝，天称，一也。王，美称，二也。天子，爵号，三也。大君者，兴盛行异，四也。大人者，圣人德备，五也。”

此条出自许慎《五经异义》与《礼记·曲礼》正义引。马国翰辑于《乾》卦“利见大人”条下，孙堂及黄奭辑本则置于《泰》卦六五爻“帝乙归妹，以祉元吉”爻辞之下。《易纬》之《乾凿度》亦有相似记载。《乾凿度》认为是孔子所说。

《乾凿度》曰：“孔子曰：易，有君人五号也。帝者，天称也；王者，美行也；天子者，爵号也；大君者，与上行异也；大人者，圣明德备也。”

孟喜认为统治天下百姓的君主的称呼有五种，即“帝”、“王”、“天子”、“大君”、“圣人”。“帝”从天的角度而言。“王”从“美行”角度而言。“天子”从爵位角度而言，天子下有“公”、“侯”、“伯”、

“子”、“男”等诸侯之爵位，又有公、卿、大夫之称。大君从“与上行异”角度言，“大人”则从圣明德备角度而言。张惠言认为“周人”当作“君人”解，《乾凿度》即作“君人”，此说可从。

(2)《讼》卦六三爻：“食旧德”。孟喜注曰：“《易》爻位三为三公，二为卿大夫。曰食旧德，谓食父禄也。”

马国翰将此条系于《讼》卦六爻“食旧德”之下，此条出自《五经异义》引文。

孟喜认为三爻位为三公之位，二爻位为大夫之位，“食旧德”即指“食父禄也”，指明了古代贵族之卿大夫死后，其子可以世禄的礼制。

张惠言对此爻之义，有详细解释，他认为“食父故禄”，与孟喜观点相同。所谓食禄，即指享用死去父亲原有的食禄，享有食禄的世袭特权。并将此辞与“或从王事”之辞结合起来，论述了世禄制度，“或从王事”，指父死以后，儿子如果有贤德贤才贤能，可以“复父故位”，即不但可以食父旧禄，还可以恢复父亲原有的爵位。

(3)《师》卦，孟喜注曰：“年二十行役，三十受兵，六十还兵。”马国翰将此条置于《师》卦下，出自《五经异义》、《礼记·王制》正义引文。

此说解释了军礼中的兵役年龄与期限问题。男子满了二十岁才能“行役”，满了六十岁可以“还兵”。古代服兵役的期限非常长。

(4)《豫》卦“利建侯”。孟喜注曰：“利建侯者，王所亲建纯臣也。”

此条出自《五经异义》所引。建侯即封建诸侯，“王所亲建纯臣”，指君王亲自封赏有功之忠臣，此为赐命礼内容。

(5)《同人》卦六二爻：“同人于宗，吝”。孟喜注曰：“言同姓相取，吝道也。”

此条出自《五经异义》所引。此注说明周代的一项重要婚礼制度，即同姓不能相娶。宗，指同姓。“同于宗”，指的是同姓相娶，这违背了周礼制度，因此为吝道。许慎亦同意孟喜的观点。许慎说：“同人于宗，吝，言同姓相取，吝道也。”

惠栋同意此观点，并解释了同姓不娶制度的理由。张惠言同意此观点，后面的有关章节将会涉及，此不赘述。

(6)《归妹》卦九四爻：“归妹愆期，迟归有时。”孟喜注曰：“姪娣年十五以上能共事君子，可以往，二十有御。”

马国翰置于《归妹》九四爻下。出自《五经异义》、《春秋穀梁传》范宁集解引文。

此爻注说明媵婚礼中姪娣相从的年龄问题。详解参见后面媵婚礼制考论的有关章节。

(7)《乾》卦《彖》辞：“时乘六龙以御天”。孟喜注曰：“天子驾六，《易》曰：‘时乘六龙以御天下也。’”

此条出自《五经异义》、《仪礼·既夕》疏、《左传·哀公十有七年》正义、《公羊传·隐公元年》疏、《诗·干旄》正义等文献所引。

“天子驾六”，指天子驾六马，喻指天子的舆服车马等礼制内容。孟喜认为，“时乘六龙以御天下”，即指天子驾六马以统治天下之意。《说卦传》：“幽赞于神明而生蓍。”孟喜注曰：“蓍，蒿属，生千岁三百茎，《易》以为数。天子九尺，大夫五尺，士三尺。”出自陆德明《释文》，许慎《说文》所引。据孟喜之注，《易》筮所用蓍草，为蒿属，千年的蓍草共有三百茎，即一苑上有三百根，取这种蓍草用来卜筮。天子、大夫、士所用的这种蓍草的长度都有一定的礼制规定，即天子卜筮用的长度有九尺，诸侯为七尺，大夫为五尺，士仅为三尺。以蓍草的长短来体现礼制的隆杀。由此注可知，占筮遍行于天子、诸侯、大夫、士等各级贵族阶层，形成了一种风尚。

四、《易纬·乾凿度》之易礼思想略论

2005年李学勤先生在岳麓书院作学术讲座时，曾谈到汉代的纬书问题，说纬书值得研究。李先生的观点，确为真知灼见。

纬书本是相对于经书而言。纬书是对儒家经典著作所作的种种阐释，纬书兴盛于汉代，汉代学者常以纬书配经书，如《易经》则有《易纬》，魏晋以后，图书谶纬之学遭禁，有关文献逐渐散佚，殊为可惜。

清人蒋清翊著有《纬学源流兴废考》，近人姜忠奎著有《纬书史论》，今人钟肇鹏著有《谶纬论略》。

从某种意义上说，纬书也是经书阐释学内容的一个部分，有经则有纬，研究经学，完全抛弃纬学，难以把握经学发展过程尤其是汉代经学发展的流变及其原貌。

《四库全书总目提要》云：“纬者，经之旁流，衍及旁义。盖秦汉以来，去圣日远，儒者推阐论说，各自成书，与经原不相比附。如伏生《尚书大传》、董仲舒《春秋阴阳》，核其文体，即是纬书，特以显有主名，故不能托诸孔子。”

纬书散佚，残缺不全，唯《易纬》尚较完整。

《易纬》包括《乾凿度》、《乾坤凿度》、《稽览图》、《辨终备》、《通卦验》、《是类谋》、《坤灵图》、《乾元序制记》等篇。

就易学研究来说，《易纬》有不少价值。《易纬》中的《乾凿度》是一篇很有价值的易学文献，东汉郑玄颇具眼力，曾为《易纬》作注。刘师培著《谶纬论》，认为《易经》有补史、考地、测天、考文、征礼、格物六方面价值。笔者研究《乾凿度》后发现，里面确实有不少关于易礼的材料和有关礼制的精辟论述，认为于研究易礼问题，颇有参考价值。下面将围绕《乾凿度》中的有关《易》礼材料，分别予以论述，力图揭示其《易》礼思想之精蕴。

（一）《乾凿度》之礼制思想

《易纬·乾凿度》的中心论点认为《易》包括“易也，变易也，不易也”三部分内容，“易道”统此三方面的道理，故能成天下之道德，认为《易》即言道德之书。“管三成为道德苞龠”，“易者，以言其德也，通情无门，藏神无内也。”明此通德之义，即三方面的道理，是为了“经天地，理人伦，而明王道。”《乾凿度》即围绕这个中心论题展开。“经天地”，即沟通天地祭祀天地通神以致福也；“理人伦”，即处理人与人之间的社会关系，用什么来处理呢？当然是礼；“明王道”，当然包括明典章制度、国运兴衰之道。

《乾凿度》作者认为礼制秩序，即天尊地卑君尊臣卑的秩序是不变的，所谓“不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北

面，父坐子伏，此其不易也。”也就是说，礼制的基本精神和基本规则不能改变。

天尊地卑、君尊臣卑、夫尊妇卑、父尊子卑，这是礼制基本原则。《乾凿度》说：“是故八卦以建，五气以立，五常以行之。象法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义。”

与此尊卑原则相适应，认为“君道倡始，臣道终正”，即阳为倡始，阴为顺承。因此《乾凿度》说：“是以乾位在亥，坤位在未，所以明阴阳之职，定君臣之位也。”

人道当然是天道天地之理的体现，亦即阴阳之道的体现，因此《乾凿度》说：“故人生而应八卦之体，得五气，以为五常，仁义礼智信是也。夫万物始出于震，震，东方之卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离，南方之卦也，阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也，故南方为礼。入于兑，兑，西方之卦也，阴用事，而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎，北方之卦也，阴气形盛，阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾、坤、艮、巽，位在四维，中央所以绳四方行也，智之决也，故中央维智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地也。”

此段文字将人道五常即仁义礼智信与卦位联系起来，可视为《乾凿度》对易礼关系所做的一个总纲，一个总的原则说明。

人道包括五个方面，即仁义礼智信五常，《震》卦为东方之卦，阳气始生，主仁。《离》卦为南方之卦，阳得正于上，阴得正于下，阴阳得位定，为礼。《兑》卦为西方之卦，阴用事，万物得宜，义也，故为义。《坎》卦为北方之卦，阴大盛，阳含藏，信之类也。西方之义，统于中央，故中央为智。礼在五常中居于重要地位，因为东方之仁为阳气始生之时，震阳之发展成《离》之阳，为正阳，即大盛之阳，阴阳位正，阴阳位定，《乾凿度》说此为礼，《离》为南方之卦，又象明君向明而治。《兑》为秋，为阴用事，为义。兑为西方。《坎》为冬，为阴盛阳藏，故为信。坎为北方。可见在四方中，南方为正

阳，大盛之阳，阳正于上，阴正于下，阴阳位定，为礼。

《乾凿度》接着又论述了易道与人道的关系，亦即易道与仁义礼智信五常的关系。认为道由仁而兴，由礼而立，于义而理，于信而定，于智而成。可见易道若无仁、若无东方之震阳，则不能生发不能兴起；若无礼，若无南方之离阳，则无所立，无所依傍。同样若无义则无法治理，若无信则不能确定，若无智则不能成就。易道与五常的关系是统合关系，五常缺一，则易道有亏矣。五常，包括礼在内，是为了明天地之道阴阳之道，是易道关键、宗旨与目的所在，因此《乾凿度》说：“五者之分，天人之际也。圣人所以通天意、理人伦，而明至道也。”

（二）《乾凿度》之礼制内容

（1）《咸》、《恒》之卦与婚礼、祭礼相涉

《乾凿度》云：“《咸》、《恒》者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也，故为下篇始者，贵之也。”

认为《咸》、《恒》谈论夫妇之道，为婚礼之卦，礼以婚礼为本，人道亦以夫妇之道为本也。奉承祖宗，即祭祀宗庙。为天地主，即祭祀天地。

（2）《升》卦享于岐山，为祭祀之卦

《乾凿度》云：“孔子曰：升者，十二月之卦也。阳气升上，阴气欲承，万物始进，譬犹文王之修积道德，弘（古经本、黄本作宏）开基业，始即升平之路。当此时也，邻国被化，岐民和洽，是以六四蒙泽而承吉，九三可处王位，享于岐山，为报德也。明阴以显阳之化，民臣之顺德也。”

《乾凿度》认为《升》卦九三爻为“享于岐山”，为报德，为祭祀之爻，并认为九三爻可处王位，即周文王修积道德，弘开基业，可处王位。

（3）《益》之六二爻为祭天之礼

《乾凿度》曰：“孔子曰：益之六二，或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用享于帝，吉。益者，正月之卦也，天气下施，万物皆

益，言王者之法天地、施政教，而天下被阳德、蒙王化，如美宝，莫能违害，永贞其道，咸受吉化，德施四海，能继天道也。王用享于帝者，言祭天也，三王之郊，一用夏正，天气三微而成一著，三著而成一体。”

明言“王用享于帝”为“祭天也”，并说三王之郊祭，一用夏正。王者祭天，是为了效法天，德施四海，能继天道，法天地，施政教，化百姓，治理好天下。

(4)《随》之上六爻为祭礼

《乾凿度》曰：“孔子曰，《随》上六，拘系之，乃从维之，王用享于西山。随者，二月之卦，随德施行，藩决难解。万物随阳而出，故上六欲待九五，拘系之，维持之，明被阳化，而阴欲随之也。譬犹文王之崇至德，显中和之美，拘民以礼，系民以义。当此之时，仁恩所加，靡不随从，咸悦其德，得用道之王，故言王用享于西山。”

王用享于西山，即在西山祭祀，西山亦指岐山。

(5) 六爻位代表爵位等级制度

《乾凿度》云：“孔子曰：《易》有六位三才，天地人道之分际也。三才之道，天、地、人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义，法此三者，故生六位。六位之变，阳爻者制于天也，阴爻者系于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从，正形于人，则道德立而尊卑定矣。”

由此可见，立道德、定尊卑，源于天地人三才之道。接着《乾凿度》将六爻位代表的人道爵位等级制度说了出来。

《乾凿度》云：“初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙”。

可见，六爻从士到大夫、公侯到天子、宗庙，一至五爻皆代表贵族之等级，不见有庶民百姓，因此，“《易》为君子谋”，应该说《易》为贵族制度而谋，为巩固当时的礼制礼治而谋。

又云：“凡此六者，阴阳所以进退，君臣所以升降，万人所以为象则也。故阴阳有盛衰，人道有得失。圣人因其象，随其变，为之设卦，方盛则托吉，将衰则寄凶。”

(6) 君人五号：帝、王、天子、大君、圣人。

《乾凿度》对君王之五号进行了详细解释。其文云：“孔子曰：易六位正，王度见矣。孔子曰：易有君人五号也。帝者，天称也；王者，美行也；天子者，爵号也；大君者，与上行异也；大人者，圣明德备也。变文以著名，题德以别操。王者，天下所归往。《易》曰，在师中，吉，无咎，王三锡命。师者，众也。言有盛德，行中和，顺民心，天下归往之，莫不美命为王也。行师以除民害，赐命以长世，德之盛。天子者，继天理物，改一统，各得其宜，父天母地，以养万民，至尊之号也。《易》曰：公用享于天子。大君者，君人之盛者也。《易》曰：知临，大君之宜，吉。临者，大也。阳气在内，中和之盛，应于盛位，浸大之化，行于万民，故言宜处王位，施大化，为大君矣。臣民，欲被化之词也。大人者，圣人之在位者也。夫大人者，与天地合其德。《易》曰：见龙在田，利见大人。又曰：飞龙在天，利见大人。言德化施行，天地之和，故曰大人。”

《乾凿度》解释了何者为“王”之号，并举《师》卦“王三锡命”为例说明；解释了何者为“天子”之号，并举《大有》卦“公用享于天子”为例说明；解释了何者为“大人”之号，举《乾》卦之例予以说明。五号中唯有“帝”号未作解释和说明。《易》辞中“帝”为王称者，如“帝乙”，即指殷王，其余之帝，当指上帝，天帝也。如“殷荐之上帝”、“王用享于帝”之“帝”之类是也。

(7) 《既济》九三爻为军礼

《乾凿度》云：“孔子曰：《既济》九三，高宗伐鬼方，三年克之。高宗者，武丁也，汤之后有德之君也。九月之时，阳失正位，盛德既衰，而九三得正下阴，能终其道，济成万物，犹殷道中衰，王道陵迟。至于高宗，内理其国，以得民心，扶救衰微，伐征远方，三年而恶消灭，成王道（“成王道”，原本脱“成字”，今据钱叔宝藏本补入，原本为上海古籍出版社影印四库全书本），殷人高而宗之，文王挺以校易劝德也。”

(8) 《泰》卦与《归妹》卦之“帝乙归妹”为婚礼

《乾凿度》认为“帝乙归妹”，为了“顺天地之道”，即阴承阳之

道，“以令嫁娶之义”，即令嫁娶之礼，所谓“义立则妃匹正，妃匹正则王化全”。

《乾凿度》引《泰》、《归妹》之嫁妹，正是为了要说明婚礼的要义，制定婚礼的根据即是顺天地之道，明阴阳之义，即地承天，阴顺阳之义。

“孔子曰：《泰》者，正月之卦也。阳气始通，阴道执顺，故因此以见汤之嫁妹，能顺天地之道，立教戒之义也。至于《归妹》，八月卦也，阳气归下，阴气方盛，故复以见汤妹之嫁。以天子贵妹，而能自卑顺从，变节而欲承阳者，以执汤之戒。”

“是以因时变一用，见帝乙之道，所以彰汤之美，明阴阳之义也。孔子曰：自成汤，至帝乙。帝乙，汤之元孙之孙也。此帝乙即汤也，殷录质，以生日为名，顺天性也，元孙之孙，外绝恩矣。同以乙日生，疏可同名。汤以乙生，嫁妹，本天地，正夫妇。夫妇正，王道兴矣。故曰：《易》之帝乙为成汤。《书》之帝乙六世王，同名不害以明功。”

《乾凿度》认为“帝乙”嫁妹是为了“正夫妇”，而“夫妇正”则“王道兴”，天下就能治理好了。

(9) 关于“赤绂”、“朱绂”等祭服之制

《乾凿度》云：“绂者，所以别尊卑，彰有德也。故赤绂者，盛色也（郑注：南方，阳盛之时）。是以圣人法以为绂服，欲百世不易也。”

《乾凿度》认为“绂”是为了别尊卑，彰有德，赤绂为阳气旺盛之色，即南方卦《离》之色，《离》为赤色，因此圣人制作祭服取法赤色，《乾凿度》讲述了祭服为何取法赤色的依据。并以《困》九二、九五两爻说明之。

故又云：“故《困》九五，文王为纣三公，故言困于赤绂也。至于九二，周将王，故言朱绂方来，不易之法也。孔子曰：《易》天子、三公、诸侯绂服皆同色。《困》之九二，困于酒食，朱绂方来。九五，剋刚，困于赤绂，乃徐有说。天子、三公、九卿朱绂，诸侯赤绂（郑注：朱、赤虽同，而有深浅之差）。《困》之九二，有中和，居乱世，

交于小人。又困于酒食者，困于禄也。（郑注：因其禄薄，故无以为酒食。）”

又云：“赤绂者，赐大夫之服也。文王方困，而有九二大人之行，将锡之朱绂也，其位在二，故以大夫言之。（郑注：文王虽纣三公，而为小人所困，且进不得伸职事也，故遂同于大夫。二为大夫也。）”至于九五剿刖，不安也。文王在诸侯之位，上困于纣，故曰困于赤绂。夫执中和，顺时变，以全王德，通至美矣，故曰：乃徐有说。”

《乾凿度》在讨论“朱绂”、“赤绂”之制时认为天子、三公、诸侯绂服皆同色，皆为朱、赤等红色。但朱赤之色又有细微差别。因此，天子、三公、九卿之祭服为朱绂，即颜色深一点的红色；而诸侯为赤绂，颜色亮一些的红色。并认为“朱绂、赤绂”等爻辞皆指文王与纣王之事，即文王被纣王所困之事。

由上述所引《乾凿度》可知其中之礼制内容，这些丰富的礼制内容及其礼制思想都是为了说明通天意、明人伦、明王道这个主旨的。即以人事之礼制内容说明人道，从而又以此人道说明天地阴阳之道的规律。

《乾凿度》关于易道与易礼关系的见解非常深刻，其基本的主题即是围绕礼制内容而展开论述，所引《易》之材料，几乎都与易礼相关，《乾凿度》确实是一篇十分重要的文献。

第二节 郑玄以礼释《易》略论

郑玄（127—200），字康成，东汉人，遍注群经，是著名的今古文经学大家。人们称郑兴郑众父子为“先郑”，称郑玄为“后郑”。郑玄自幼贫苦，发愤好学，视富贵如浮云，多次征召不就，终身致力经学事业。

据《后汉书·郑玄传》记载，“玄少为乡啬夫，得休归，常诣学官，不乐为吏，父数怒之，不能禁。遂造太学受业，师事京兆第五元先，始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》。又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》。

以山东无足问者，乃西入关，因涿郡卢植，事扶风马融。”

郑玄从马融学《费氏易》和《周官》，当郑玄学成辞归时，马融会集三百余人，为其饯行，曾喟然叹曰：“郑生今去，吾道东矣。”马融对卢植说：“孔子谓子贡曰：回也闻一知十，吾与汝弗如也。今我与子，可谓足矣。”可见，马融对郑玄评价颇高，认为郑玄可与孔门颜回相比，认为郑玄是他的真正继承人，得其真传。

《后汉书·郑玄传》记载：“凡玄所注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》、《中候》、《乾象历》，又著《天文七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异议》、《答临孝存周礼难》，凡百余万言。”

郑玄遍注群经，于《易》于《礼》，十分精通，师第五元先时通《京氏易》，事马融时通《费氏易》。京氏易产生于西汉中期，立于学官，属今文易。费氏易产生于西汉末，属古文易，流传于民间。

一、郑玄的易学来源与解经方式及流传情况

郑玄的易学来源有二，一是第五元先的京氏易，二是马融所传的费直古文易。京氏易擅长阴阳互变，提出八宫、纳甲、世应、飞伏、五行等学说，而费氏古文易“亡章句，徒以彖、象、系辞十篇文言解说上下经”（《后汉书·儒林传》），即重视以传解经。

胡自逢先生评价郑玄易学时说：“综合言之，郑易源于孟京费马，殆无可疑。其章句之学，撷之于孟京费马诸家。其爻辰，则取法京氏，会意于纬书。以彖解经，深得费氏之家法，以人事礼文说经，又本之于马氏。其论易之三义，易道本原，阴阳消息，数之变化，又取之于纬书。故能兼各家之长，择精用宏，而集大成也。”

林忠军的《周易郑氏学阐微》辑录了郑玄著作目录，有《周易注》、《易赞》、《易论》、《易纬注》、《尚书注》、《尚书义问》、《尚书释问注》、《书赞》、《书论》、《尚书大传注》、《尚书中候注》、《尚书纬注》、《河图洛书注》、《毛诗笔》、《毛诗谱》、《诗纬注》、《周官礼注》、《仪礼注》、《礼抄注》、《答临孝存周礼难》、《鲁礼禘祫说》、《礼议》、《丧服纪注》、《礼纬注》、《乐纬注》、《左传注》、《针左氏膏肓》、《释

穀梁废疾》、《发公羊墨守》、《驳何氏汉议》、《驳何氏汉议叙》、《答何休》、《春秋左氏传分野》、《春秋十二公名》、《孝经注》、《孝经纬注》、《论语注》、《论语释义注》、《论语孔子弟子目录》、《六艺论》、《驳许慎五经异义》、《答甄子然书》、《乾象历注》、《周髀二难》、《日月交会图注》、《九宫经注》、《九宫行棋经注》、《九旗飞变》、《汉律章注》、《寒宫香方注》、《自序》、《郑玄集》、《郑志》、《郑记》、《尚书音》、《毛诗音》、《周官音》、《仪礼音》、《左传音》、《论语音》、《大戴礼记注》、《尔雅注》、《字指》、《国语注》、《史记注》、《汉书注》、《老子注》、《孟子注》、《庄子注》、《忠经注》等著作。

郑玄遍注群经，注经自能将各经融会贯通，如以礼注易、以易注礼、以诗注礼、以诗注易、以易注诗、以礼注诗等等。

郑玄因精通京氏易，因而继承了西汉孟喜、焦贛、京房及《易纬》中的卦气说，以爻体说、爻辰说、互体说、五行说、爻位说、易象说等解易。因继承马融的费氏易，重视以十翼解易。郑玄因精通三礼和史书，因此，其易注亦能以礼注易、以史注易。因贯通群经，因此其易注在训诂、正音方面亦成就突出。

可以说，郑玄易注体现了两汉以来易学的最高成就，吸取了古文易与今文易的优点而能融会贯通。郑玄实际上是两汉易学的集大成者。

郑玄所传易学，世称“郑氏易”或“郑康成易”，在汉末即很有名，至魏晋时，与王弼的易学并行于世，陆德明的《经典释文》说：“唯郑康成、王辅嗣所注行于世，而王氏为世所重。”南北朝时期，北朝宗郑氏易，南朝重王氏易。隋代统一后，郑氏易开始走向衰落，王弼的王氏易逐渐兴盛。《隋书·经籍志》云：“王注盛行，郑学浸微”。到唐代时，唐太宗敕令孔颖达等纂定《五经正义》，历时二十余年，《周易正义》则以王弼、韩康伯注本为主，从此郑氏易进一步走向衰亡。至宋代时，十分可惜，郑氏《周易注》本已亡佚。今天保留的一鳞半爪的郑氏易注，尚赖唐代易学家李鼎祚的《周易集解》及其他史料文献才得以传世。

据林忠军的《周易郑氏学阐微》和刘玉建的《两汉象数易学研

究》所述，郑玄的易注载于许多典籍，如《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》（郑玄《周易注》九卷）、《新唐书·艺文志》及《释文》（十卷），《释文》又引《七录》说为十二卷。唐代以及唐代以前，郑玄的《周易注》有完整的版本流传，《周易正义》以后，郑氏易注式微，南宋时则已亡佚。

自宋代的王应麟开始，许多学者对郑注有辑佚。

（1）南宋王应麟辑有《周易郑康成注》一卷

该书辑自《周易集解》、《经典释文》、诸经义疏、《文选》、《后汉书注》等。但每条注文未标明出处。

（2）明代胡震亨辑有《易解附录》一卷

从王本辑出李氏《周易集解》未录郑注，附于《集解》之后，名曰《易解附录》。卷末有姚士麟《易解附录后语》，增补郑注二十五条。未标出处。

（3）清代惠栋辑有《郑氏周易》三卷

对王、胡、姚本重加编辑，采其未备，复增六十七条，比王本多出九十二条，详考王胡辑本，标明注文出处。

（4）清代丁杰辑有《周易郑注》十二卷

对王惠两本重加考订，补郑注二十余条。对讹字一一予以校正。重订为《郑易十二篇》。

（5）清代袁钧辑有《郑氏易注》九卷

袁辑有《郑氏佚书》三十二种，《郑氏易注》为其亲手写定，取诸经义疏及他书所征引，参考其他辑本，辨析谬误，补正阙失，注明出处，附以考证。

（6）清代孙堂辑本

重校惠栋本，正讹补脱，注其所未注。以王、姚、袁、丁、张所引注文补惠栋之遗，又新补四条，著《补遗》一卷。

（7）清代孔广森辑有《周易注》十二卷。

此辑本补注文两条，并校正王本之误。

（8）清代张惠言辑有《周易郑氏注》三卷辑本、两卷辑本

以惠栋本为底本，参照丁本、卢本、孙本、王本将《郑氏易注》

分为上中下三卷。丁杰后定本《郑氏周易》三卷，校正体例，择其善者，而成两卷本。采丁本之长，补其所短，正王、惠之误。各家所补，一一注明，又新补两条。

(9) 清代黄奭辑有《周易注》

该辑本晚出最全，九条，对郑注加以考释。

胡自逢《周易郑氏学》对诸家辑本加以评论认为：“伯厚擅创始之功，其于郑注裁成熔铸，可谓惨淡经营，良工之心独苦也。继起诸家，惠氏之功居首，新补者七十余条，姚补二十七条又次之。胡氏惟传刻王本，孔循故常，斯二家者，备员而已。丁氏之识力，精锐过人，袁喜考证，孙为惠氏之诤臣，咸足称扬。张本取材谨严，为余家之冠。而勤求密择，巨细靡遗，论网罗之功则以黄氏为最，所谓后来者居上也。”（见该书第15页）

正因为有了上述易学家的辑佚之功，我们才得以窥探郑玄易学的丰富的思想内涵及其解经释经特色。

刘玉建在《两汉象数易学研究》中根据《周易集解》中郑注的统计材料，认为郑注共有47条，其中经有40条，传有7条。刘玉建统计郑玄的以礼注易文献材料共为29条。也就是说，郑玄易注材料，3/5为以礼释易材料。我们根据《续修四库全书》中的《周易郑注》作过统计，郑玄易注中引礼的材料达到46条，其中经为40条，传为6条。《周易郑注》辑佚本，为宋王应麟撰集，清代丁杰辑定，清代张惠言订正之本。该本辑录有郑氏以易注其他经的材料，如以易注诗有9条，以易注礼有59条，以易注《左传》有2条。郑玄群经贯通，故能群经转注，据笔者统计，张惠言所定的《周易郑注》辑佚则有郑玄以礼释易材料46则。

二、郑玄易礼之主要内容

郑玄易礼的主要内容，可分成五个大的方面来论述，一是总论礼乐刑政等礼典制度的内容，二是论述吉礼即祭祀内容的，三是论述军礼方面的内容，四是论述宾礼方面的内容，五是论述嘉礼如婚礼等内容。关于五礼，郑玄易注辑佚保留下来的材料有四礼即吉军宾嘉等四-

礼，独缺凶礼内容。

(一) 关于礼乐刑政的综论

(1) 关于礼乐制度之综论

①《屯》象辞“经论”

郑注：“谓论撰书礼乐，施政事”。

郑玄认为“经论”即指王者修撰礼乐，考定制度，施于政教事业。

②《豫》象辞：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”

郑注：“以者取其喜佚动摇，犹人至乐则手欲鼓之，足欲舞之也。”“王者功成作乐，以文得之者作龠舞，以武得之者作万舞。各充其德，而为制祀天地，以配祖考者，使与天同飨其功也。”

郑玄认为王者功成治定后，作乐舞以制祀天地，而以祖考配飨，乐舞是用来娱神的。

③《谦》卦：“亨，君子有终。”

郑注：“亨者，嘉会之礼以谦，而为主谦者，自贬损以下人，惟艮之坚固、坤之厚顺，乃能终之。”

④《随》卦：“元亨利贞，无咎。”

郑注云：“震，动也；兑，说也。内动之以德，外说之以言，则天下之民咸慕其行，而随从之，故谓之随也。既见随从，能长之以善，通其嘉礼，和之以义，干之以正，则功成而有福。”

郑玄分析卦象，震为动，兑为悦，内动之以德，外悦之以言，以德动，以言悦，那么天下之民都会慕其行而随从之。故谓之随也。随从后，长之以善，通其嘉礼，和之以义，干之以正，行乾之四德，则功成而有福。郑氏以通其嘉礼释“亨”，即指要谨守当时的礼仪典制。

⑤《贲》卦：“亨小，利有攸往。”

郑注：“贲，变也，文饰之貌。”又云：“贲，文饰也。离为日，天文也。艮为石，地文也。天文在下，地文在上，天地二文相饰成贲者也。犹人君以刚柔仁义之道，饰成其德也。刚柔杂，仁义和，然后嘉会礼通，故亨也。”

郑氏以“刚柔杂，仁义和，然后嘉会礼通”释“亨”，阐释了须

行仁义、守礼制的思想价值观。

⑥《系辞传下》：“黄帝、尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。”

郑注：“始取羽毛，乾为天，坤为地，天色玄，地色黄，故玄以为衣，黄以为裳，象天在上，地在下，土托位于南方，南方故云用纁。”

郑玄在这里阐述了垂衣裳的礼制内容，因天色玄，故玄以为衣，因地色黄，故黄以为裳。

⑦《系辞传下》：“阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小有道也。”

郑注：“一君二民，谓黄帝尧舜，谓地方万里，为方千里者百，中国之民居七千里，七七四十九，方千里者四十九。夷狄之民，居千里者五十一。是中国夷狄二民，共事一君。二君一民，谓三代之末，以地方五千里一君，有五千里之土，五五二十五，更足以一君二十五，始满千里之方。五十乃当尧舜一民之地。故云二君一民。”

郑玄以上古至三代末的地制变化来解释君与民，认为上古尧舜黄帝时，夷狄与中国二民共事一君，三代之末，版图缩小，“五十乃当尧舜一民之地”，因此说二君一民，以地方五千里一君。而上古则地方万里为一君。

⑧《系辞传下》：“《益》，长裕而不设。”

郑注：“设，大也。《周礼·考工记》曰：‘中其茎，设其后。’”

郑玄以“大”释“设”字。

⑨《系辞传下》：“人谋鬼谋”

郑注：“鬼谋谓谋卜筮于庙门”。

所谓鬼谋即由鬼神来判断预测吉凶后果，采取卜筮的方式与鬼神沟通，卜筮的地点都在庙门，以表示郑重其事，这是礼制规定的内容。

(2) 关于刑赏制度等礼制内容

①《蒙》初六：“桎梏”。

郑注：“木在足曰桎，在手曰梏”。

②《坎》卦六三：“来之坎坎，检且枕”。

郑注：“木在手曰检，木在首曰枕”。

③《坎》上六：“系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。”

郑注：“系，拘也。爻辰在巳，巳为蛇，蛇之蟠屈似徽纆也。三五互体艮，又与震同体，艮为门阙于木为多节。震之所为，有丛拘之类。门阙之内，有丛木多节之木，是天子外朝，左右九棘之象也。外朝者，所以询事之处也，左嘉石，所以平罢民焉。右肺石，达穷民焉。罢民，邪恶之民也。上六乘阳，有邪恶之罪，故缚以徽纆，寘于丛棘，而后公卿以下议之。其害人者置之圜土，而施职事焉。以明刑耻之能复者，上罪三年而赦，中罪二年而赦，下罪一年而赦。不得者，不自思以得正道，终不自改，而出圜土者，杀。故凶。”

④《离》卦九四：“突如其来如，焚如，死如，弃如。”

郑注：“震为长子，爻失正，又互体兑，兑为附决，子居明法之家，而无正，何以自断其君父不志也。突如，震之失正，不知其所如。又为巽，巽为进退，不知所从。不孝之罪，五刑莫大焉。得用议贵之辟刑之，若如所犯之罪。焚如，杀其亲之刑；死如，杀人之刑也；弃如，流宥之刑。”

郑玄认为九四爻失正，又互体卦兑卦为附决，突如，指震失正不知所之，不知所从，犯了不孝之罪，当用相应的刑法处治之。焚如，指犯了杀亲之刑的当然要用火来烧死。死如，指犯了杀人罪的当处以死刑。弃如，指犯了一般不孝之罪的当流放边荒之地。

⑤《鼎》九四：“鼎折足，覆公餗，其刑剭。”

郑注：“糝谓之餗，震为竹，竹萌曰笋，笋者，餗之为菜也，是八珍之食。臣下旷官，失君之美道，当刑之于屋中。”

郑玄认为“餗”为八珍之食，指嫩竹笋。臣下失职，倾覆了君的美食，因此被处以刑罚，在屋中施行刑罚。

⑥《丰》九三：“折其右肱，无咎。”

郑注：“三艮爻，艮为手，互体为巽，巽又为进退，手而便于进退，右肱也。犹大臣用事于君，君能诛之，故无咎。”

郑玄解释“折其右肱”为大臣擅权用事，君能诛杀，即能以相应刑罚处之。

(3) 关于《蒙》卦：“亨，匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告，再三渎，渎则不告，利贞。”

注：“蒙者，蒙。蒙，物初生形，是其未开著之名也。人幼稚曰童，未冠之称。亨者，阳也。互体震而得中，嘉会礼通，阳自动其中，德施地道之上，万物应之，而萌芽生。教授之师取象焉，修道艺于其室，而童蒙者求为之弟子，非已乎求之也。弟子初问，则告之以事义。不思其三隅相况以反解而筮者，此勤师而功寡，学者之灾也。渎筮则不复告，欲令思而得之，亦所以利义而干事也。”

又注：“童，未冠之称。筮，问。渎，褻也。”

礼有来学无往教之意，即“匪我求童蒙，童蒙求我”之意也。初筮告，再三渎，渎则不告，以示师道尊严，欲令思而得之，以重学也。

(4) 《讼》卦爵禄之制与锡命礼

《讼》九二：“其邑人三百户，无眚。”

郑注：“小国之下大夫，采地方一成，其定税三百家，故三百户也。”

郑玄认为：“其邑人三百户”指小国下大夫得采地只有三百户人家。

又郑注云：“不易之田岁种之；一易之田，休一岁乃种；再易之田，休二岁乃种，言至薄也。苟自藏隐，不敢于与五相敌，则无眚灾。眚，过也。”

上九爻：“或锡之鞶带”。

郑注：“鞶带，佩鞶之带”。此为锡命礼内容。

(5) 《大有》卦条：“元亨”，郑玄认为是臣代君政。

郑注：“六五体离，处乾之上，犹大臣有圣明之德，代君为政，处其位，有其事，而理之也。元亨者，又能长群臣，以善使嘉会礼通，若周公摄政，朝诸侯于明堂是也。”

郑玄认为《大有》卦六五体离，处乾上，大臣有圣明之德，代君为政，臣处君位，就像周公摄政理事，朝诸侯于明堂一样。

（二）吉礼或祭礼内容

（1）祭天地之礼

①《豫》象辞：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考”

郑注：“奋，动也。雷动于地上，而万物乃豫也。以者取其喜佚动摇，犹人至乐则手欲鼓之，足欲舞之也。崇，充也。殷，盛也。荐，进也。上帝，天也（自“以者”至此，亦见《文苑英华》七百六十二，“天也”作“天帝也”，《旧唐书·礼仪志》亦有“上帝，天帝也”句，是《集解》脱“帝”字）王者功成作乐，以文得之者，作龠舞；以武得之者，作万舞。各充其德，而为制礼天地（《义海撮要》“地”作“帝”，是）。以配祖考者，使与天同其功也。故《孝经》云：“效礼后稷以配天，宗祀文王于明堂，以配上帝是也。”

由郑注可知此卦为祭上帝祭天之礼。

②《升》卦六四：“王用亨于岐山”。

郑注：“亨，献也。”

张惠言认为“亨于岐山”为告天受命，当为祭天礼。

（2）祭宗庙祖先之礼

①《观》卦：“盥而不荐”。

郑注：“坤为地，为众，巽为木，为风。九五天子之爻，互体有艮，艮为鬼门，又为宫阙。地上有木，而为鬼门、宫阙者，天子宗庙之象也。”（王应麟《周易郑注》）

又郑注：“诸侯贡士于天子，乡大夫贡士于其君，必以礼宾之。唯主人盥而献宾，宾盥而酢主人，设荐俎，则弟子也。（《仪礼·乡饮酒礼》疏引）

“盥而不荐”为祭祀宗庙之礼，亦即天子祭祀宗庙之礼。

②《损》卦六五：“或益之十朋之龟”。

郑注：“《尔雅》云：‘十朋之龟者，一曰神龟，二曰灵龟，三曰摄龟，四曰宝龟，五曰文龟，六曰筮龟，七曰山龟，八曰泽龟，九曰水龟，十曰火龟。’（李鼎祚《周易集解》）

“十朋之龟”用来占卜。祭祀活动离不开卜筮。

③《萃》卦：“亨，王假有庙，利见大人，亨，利贞，用大牲，

吉，利有攸往。”

郑玄认为是祭祖祫之礼。

④《萃》卦六二：“孚乃利用禴。”

郑注：“禴，夏祭名。”（李鼎祚《周易集解》）

郑注认为禴祭为夏时之祭，禴为四时祭祖礼之一。

⑤《困》卦九二：“困于酒食，朱紱方来，利用亨祀。”

郑注：“二据初，辰在未，未为土，此二为大夫，有地之象，未上值天厨，酒食象。困于酒食者，采地薄，不足已用也。二与日为体离，为镇霍，爻四为诸侯，有明德，受命当王者。离为火，火色赤，四爻辰在午时，离气赤，又朱，朱深云赤。”（王应麟《周易郑注》）

由郑玄注看来，应为祭祀之礼，但究竟为祭祀礼中的何礼，不确指。

⑥《震》卦：“亨”。

郑注：“震为雷，雷，动物之气也。雷之发声，犹人君出政教，以动中国之人也，故谓之震。人君有善声教，则嘉会之礼通矣。”（王应麟《周易郑注》）

此嘉会之礼不确指，不知为何礼。

《震》卦：“震惊百里，不丧匕鬯”。

郑注：“惊之言警，戒也。雷发声，闻于百里，古者诸侯之象，诸侯出教令，能警戒其国疆之内，则守其宗庙社稷，为之祭主，不亡其匕与鬯也。人君于祭之礼，匕（惠栋本作“尚”）牲体，荐鬯而已，其余不亲为也。升牢于俎，君匕之，臣载之。鬯，秬酒，芬芳条鬯因名焉。”（王应麟《周易郑注》）

由郑注可知，此为祭祀祖宗之祭礼。

⑦《丰》卦九三：“丰其芾”。

郑注：“芾，祭祀之蔽膝。”（王应麟《周易郑注》）

郑玄认为芾是指祭祀时祭服之蔽膝。

⑧《既济》九五：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭。”

郑注：“互体为坎也，又互体为离，离为日，坎为月，日出东方，东邻象也。月出西方，西邻象也。禴，夏祭之名。”（王应麟《周易郑

注》)

郑玄认为禴祭指夏祭，禴为夏祭之名。

⑨《序卦传》：“主器者莫若长子。”

郑注：“谓父退居田里，不能备祭宗庙，长子当亲视涤濯鼎俎。”
(王应麟《周易郑注》)

郑玄认为是长子代父祭祖。

(三) 军礼

(1)《师》卦：“师，贞，丈人吉，无咎。”

郑注：“军二千五百人为师，丈之言长也，以法度为人之长。故吉无咎。谓天子诸侯主军。”

又郑注：“多以军为名，次以师为名，少以旅为名。师者，举中之言。”(王应麟《周易郑注》)

又郑注：“丈之言长，能御众，有朝正人之德，以法度为人之长”。又云：“言以礼法长于人，可依仗也。”

又郑注：“吉而无咎，谓天子诸侯主军者。”

郑玄认为古代军队之名称有三，一为军，一为师，一为旅。以二千五百人为师，多称军，次称师，再次称旅。丈人即指长人，能御众，能以礼法即军礼军法统帅军队。

(2)《比》卦九五：“显比，王用三驱，失前禽。”

郑注：“王因天下显习兵蒐狩焉，驱禽而射之，三则已发（《左传》疏作法），军礼。失前禽者，谓禽在前，来者不逆而射，傍去又不射，唯其走者，顺而射之。不中亦已，是皆所失。用兵之法，亦如之。降者不杀，奔者不禁，背敌不杀，以仁恩养威之道。”(王应麟《周易郑注》)

此条视田狩礼为军礼之一种。田狩礼与军礼都主张以仁恩治之，郑玄认为“失前禽者，禽在前，来者不逆而射，傍去又不射，唯其走者，顺而射之，不中亦已”。军礼早就规定，“降者不杀，奔者不禁，背敌不杀”，投降的俘虏绝对不能杀害，不但投降的俘虏不能杀害，就连逃跑的敌人也不准阻止他们逃跑，背面之敌也不准杀害他们。

由郑玄注可知，中国的军礼很早就具有十分浓厚的人道主义

因素。

(四) 宾礼

(1) 《坎》卦六四：“尊酒，簋贰，用缶”。

郑注：“六四上承九五，又互体在震上，爻辰在丑，丑上值斗，可以斟之象。斗上有建星，建星之形似簋，贰，副也。建星上有弁星，弁星之形又如缶。天子大臣以王命出会诸侯，主国尊于簋，副设玄酒以缶。”

郑玄认为此条六四爻是天子大臣以王命出会诸侯，应该属宾礼。

(2) 《遁》卦彖辞：“遁，亨，遁而亨也。刚当位而应，与时行也。”

郑注：“正道见聘，始仕他国，亦遁而后亨也。”

郑玄认为《遁》卦为宾礼中的聘礼，见聘于他国，始仕于他国。

(3) 《遁》卦：“亨小，利贞。”

郑注：“遁，逃去之名也。艮为门阙，乾有健德，互体有巽，巽为进退，君子出门，行有进退，逃去之象。二五得位而有应，是用正道，得礼见召聘，始仕他国，当尚谦。谦，小，其和顺之道，居小官干小事，其进以渐，则远妒忌之害。昔陈敬仲奔齐，辞卿是也。”

郑注认为《遁》卦是逃离父母之国，逃去他国，得他国之礼聘为小官，干小事。为聘礼。

(4) 《损》卦名：“损”。

郑注：“艮为山，兑为泽，互体坤，坤为地，山在地上，泽在地下，泽以自损，增山之高也。犹诸侯损其国之富，以贡献于天子，故谓之损矣。”

诸侯贡献于天子，应是诸侯朝见天子时所献给天子的礼物。诸侯朝见天子，属于宾礼。

(5) 《丰》卦初九：“虽旬无咎”。

郑注：“初修礼，上朝四，四以匹敌，恩厚待之，虽留十日，不为咎。正以十日者，朝聘之礼，止于主国，以为限，聘礼毕，归。大礼曰旬而稍。旬之外曰稍。久留非常。”

郑玄以朝聘礼解释，朝聘之礼以十日为时限，因此说虽旬无咎。

旬之外曰稍，久留则不正常，当然属违礼之举了。

(6)《旅》卦初六：“旅琐琐，斯其所取灾。”

郑注：“琐琐，犹小小也。爻互体艮，艮小石，小小之象。三为聘客，初与二，其介也。介当以笃实之人为之，而用小人，琐琐然。客，主人为言，不能辞，曰非礼；不能对，曰非礼。每者不能以礼行之，则所以得罪。”

郑玄认为《旅》卦说的是聘礼，三为聘客，初与二为介，初六之介用小人，不能辞，不能对，不能以礼行之，则自取灾祸了。

(五) 嘉礼

(1) 婚礼

①《泰》卦六五：“帝乙归妹，以祉元吉”。

郑注：“五爻辰在卯春，为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵仲春之月，嫁娶男女之礼，福祿大吉。”（王应麟《周易郑注》）

郑玄认为，五爻辰在卯春，为阳中，即仲春之月，而婚姻嫁娶之正在仲春之月，因此说嫁娶男女之礼，福祿大吉。

②《同人》卦六二：“同人于宗，吝。”

郑注：“天子诸侯后夫人，天子不出。”（王应麟《周易郑注》）

郑玄此注与婚礼婚制相关，天子之后、诸侯之夫人，没有生子也不能弃去。

③《大过》卦九五：“老妇得其士夫，无咎无誉。”

郑注：“以丈夫年过，娶二十之女，老妇年过，嫁于三十之男，皆得其子。”（王应麟《周易郑注》）

由郑注可知，古时婚姻也有年龄不相称相差悬殊的。当然，这种“过以相与”，老夫少妻，老妇少夫，目的还是为了生子，承祀宗庙。

④《咸》卦：“亨，利贞，取女吉。”

郑注：“咸，感也。艮为山，兑为泽，山气下，泽气上，二气通而相应，以生万物，故曰咸也。其于人也，嘉会礼通，和顺于义，干事能正。三十之男，有此三德，以下二十之女，正而相亲说，取之则吉也。”（王应麟《周易郑注》）

婚礼以男三十，女二十为限，因此郑玄说“三十之男”，“以下二

十之女，正而相亲说。”

⑤《恒》卦：“亨，无咎，利贞，利有攸往”。

郑注：“恒，久也。巽为风，震为雷，雷风相须而养物，犹长女承长男，夫妇同心而成家，久长之道也。夫妇以嘉会礼通，故无咎。其能和顺干事，所行而善矣。”（王应麟《周易郑注》）

郑玄以“嘉会礼通”解释“亨”，此处之“礼”应指婚礼，能遵守婚礼，夫妇同心，和顺干事，所行而善，当然会无咎。

⑥《恒》卦六五：“恒其德，贞。妇人吉，夫子凶。”

郑注：“以阴爻而处尊位，是天子之女，又互体兑，兑为和说，至尊主家之女，以和说干其家事，问正于人，故为吉也，应在九二。又男子之象，体在巽，巽为进退，是无所定，而妇言是从，故云夫子凶也。”（王应麟《周易郑注》）

郑玄认为《恒》卦六五爻是天子之女，能和说干其家事，问正于人，因此说吉利。但婚姻中礼制规定，女应从男，如果男子、丈夫没有主见，而唯妇人是从，变成男从女，那么夫子即丈夫则会凶险了。

⑦《姤》卦：“女壮，勿用取女。”

郑注：“姤，遇也。一阴承五阳，一女当五男，苟相遇耳，非礼之正，故谓之姤，女壮。如是壮健以淫，故不可娶。妇人以婉婉为其德也。”（王应麟《周易郑注》）

郑注认为《姤》卦一女遇五男，非婚礼之正。如此壮健以淫的女子，不可取。

⑧《归妹》卦上六：“女承筐，无实。”

郑注：“宗庙之礼，主妇奉筐米。《士昏礼》云‘妇人三月，而后祭行。’”（王应麟《周易郑注》）

郑玄认为《归妹》卦上六爻，为婚礼后女方进入夫家，三个月后所行的第一次祭祀祖考祖先之礼。此次祭礼行后，才能正式成为夫妇，得到祖先的认可。此次祭祀宗庙之礼不成，即说明夫妇还没有得到宗庙祖先的认可。

（2）馈食之礼

《家人》卦六二：“无攸遂，在中馈。”

郑注：“二为阴爻，得正于内。五阳爻也，得正于外，犹妇人自修正于内，丈夫修正于外。无攸遂，言妇人无敢自遂也。爻体离，又互体坎，火位在下，水在上，烹饪之象也，馈食也，故曰在中馈也。”（王应麟《周易郑注》）

此爻为嘉礼中的馈食之礼。

三、郑玄易礼之主要特征

宋代王应麟纂集、清代丁杰后定、张惠言订正的十二卷本《周易郑注·叙录》中说：“玉海郑氏周易序，郑康成费氏易，为注九卷，多论互体。以互体求易，左氏以来有之。凡卦爻二至四、三至五，两体交互，各成一卦，是谓一卦含四卦。”又云：“易有圣人之道四焉，义理之学，以其辞耳。变象占，其可阙乎？李鼎祚云：‘郑多参天象，王全释人事，易道其偏滞于天人哉？今郑注不传其说，间见于鼎祚《集解》，及《释文》、《诗》、《三礼》、《春秋》义疏、《后汉书》、《文选注》，因缀而录之，先儒象数之学，于此犹有考云。”

王应麟在序中说郑玄注易多以互体解易，并引李氏说郑多参天象。郑玄注确实十分重视在象数的基础之上以礼解易。

（一）十分重视在象数基础之上以礼解易

（1）互体说

所谓互体，即一卦之中的二三四爻可组成一卦，三四五爻又可组成一卦，而二三四与三四五又可组成一个新的六爻卦。

如郑玄注《坎》卦六四爻云：“六四上承九五，又互体在震上。”

又如郑注《离》九四爻云：“互体兑……又为巽。”

注《既济》卦九五爻云：“互体为离。”

郑玄认为《坎》卦六四爻互体在震上，辰在丑，丑上值斗，可以斟之象。斗上有建星，建星之形似簋，貳，副也。郑玄总论卦象，总是在互体的基础上来解释爻辞。有关互体的解释，都是如此。

（2）爻体说

刘玉建在《两汉象数易学研究》一书中认为“爻体说是郑玄所创立的一种新的解《易》体例。”所谓爻体说即是说某一爻代表某一卦

体，如初九、九四之震爻代表震卦卦性，九二、九五之坎爻代表坎卦卦性，六二和六五两阴爻代表离卦卦性。

郑玄运用爻体解说《易》时，常常称作“震爻”、“坎爻”、“离爻”等等。张惠言在《周易郑氏义》中称此说为“爻体说”。

如郑注《蛊》卦：“上九艮爻”。

郑注《萃》卦：“四本震爻……五本坎爻……二本离爻”。

（3）爻辰说

刘玉建认为，“爻辰说是郑玄创立的另外一种新的解《易》体例。”

爻辰说指乾坤十二爻与十二辰地支相配。乾卦自初九至上九爻六爻依次纳地支六阳支子、寅、辰、午、申、戌等六支，坤卦自初六爻至上六爻依次纳地支六阴支未、酉、亥、丑、卯、巳等六支。

其余六十二卦亦可依乾坤之法纳辰。

秦汉时，五行与十二地支已结合在一起。《周易》纳爻辰后，就将卦爻、地支、五行等许多内容联结到一起了。郑玄的爻辰说是对孟喜、京房等人卦气说的发展。

京房的纳支说或爻辰说，乾卦六爻纳六阳支，即子、寅、辰、午、申、戌，坤卦六爻纳六阴支，为逆数纳支，即未、巳、卯、丑、亥、酉等六阴支。六阳支为顺数，六阴支即为逆数。

郑玄的爻辰说与京房有不同，但与十二律及十二地支的对应关系相配，刘玉建认为，“郑玄爻辰说实际上是源于十二律与乾坤十二爻的相配。”

（4）爵位说

郑玄采用京房的说法，认为初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。

如郑玄注《观》卦“盥而不荐”云：“九五，天子之爻。”注《恒》卦六五爻云：“以阴爻而处尊位，是天子之女。”

郑注《困》卦九二爻云：“此二为大夫有地之象……爻四为诸侯。”

郑注《归妹》卦上六爻“女承筐，无实”云：“宗庙之礼，主妇

奉筐米。”

(5) 综合各种象数说，在释象的基础上，以易象释易辞，阐释易礼

如《萃》卦“王假有庙”为宗庙祭祀之礼。

郑注云：“假，至也。互有艮巽，巽为木，艮为阙，木在阙上，宫室之象也。四本震爻，震为长子，五本坎爻，坎为隐伏，居尊而隐伏，鬼神之象也。长子入阙升堂，祭祖祢之礼也，故曰王假有庙。”

郑玄先用互体说解释卦象，说互体有艮卦和巽卦两个卦，互卦卦象巽为木，艮为阙，两个互卦卦象组合为木在阙上，因此郑玄说这个组合之象为“宫室之象也”。再进一步释象，由爻体说解释，四本震爻，而震象为长子，五本坎爻，而坎象为隐伏，既居尊位又隐伏不见，因此郑玄说是鬼神之象。综合起来看，即是长子走进宗庙祭祀祖先鬼神，是祭祖祢之吉礼。

由郑注可知，卦辞皆源于卦象。因此郑玄总是先分析卦象，然后再由卦象来分析卦辞与爻辞。使辞的意义建立在象的基础之上。

(二) 以礼注易，易礼相通

张惠言在《易义别录》“马融易序言”中说：“马于人事杂，郑约之以《周礼》，此郑所以精于马也。”郑玄精通三礼，以礼注易，往往能抓住关键，融会贯通。

郑玄释“元亨利贞”之“亨”，往往释为“嘉会礼通”，如郑注《谦》卦“亨，君子有终”时说：“亨者，嘉会之礼以谦。”注《随》卦“元亨利贞”时说：“既见随从，能长之以善，通其嘉礼，和之以义，干之以正，则功成而有福。”注《随》卦“亨”时说：“刚柔杂，仁义和，然后嘉会礼通，故亨也。”

《文言传》将“亨”释为“亨者，嘉之会也”，“嘉会足以合礼”，因此郑玄依《文言》之义将“亨”释为“嘉会礼通”。

郑玄易一是来源于今文易学，如京房等人；二是来源于费氏古文易，以彖象文言解易。当然“嘉会礼通”是泛指通达一切典礼，具体说来，各卦各爻亦反映了的礼制内容。

李鼎祚评郑易多参天象，而郑玄易注以礼注易，以礼制相应典章

来释易，应该说是偏重于人事。

郑玄对“阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也”的注解，就是从地制变化的角度来说的。

《王制》：“凡九州，千七百七十三国”，《益稷》：“弼成五服，至于五千”，五服本为天子、诸侯、卿、大夫、士等五等服饰，天子大臣皆有封地，因此五服又代表五种封地。每服为千里。郑玄认为黄帝尧舜时，有疆土一百个一千平方里，《王制》“凡九州”郑注云：“禹承尧舜而然矣，要服之内地，方七千里，乃能容之。”中国之民居七千方里，即七七四十九个一千平方里。夷狄之民居五十一个平方里，合起来为一百个一千平方里。中国之民与夷狄之民共事一君。

三代之末，地方五千里，此五千里指中国之民的三千里及边民的二千里，《王制》“凡九州”郑注：“夏末既衰，夷狄内侵，诸侯相并，土地灭，国数少，殷汤承之，更制中国方三千里之界。”地方五千里，包括中国三千里边地二千里，五五二十五，共有二十五个一千平方里，只有再增加五千里之土，才刚好达到尧舜时的一民之地。

又如《比》卦九五爻：“王用三驱，失前禽”，反映了当时的田狩礼情况。不用田狩礼解释，就无法真正理解此爻的含义。

郑注对此爻作了解释，前文已引。

《礼记·王制》云：“天子诸侯无事，则岁三田。一为乾豆，二为宾客，三为充君之庖。无事而不田，曰不敬。田不以礼，曰暴天物。”

孔疏引郑玄说：“四时皆田，夏殷之礼。”可知夏商时一年四季皆有田狩之礼。

到了周代，因夏季为农忙时节，变成了三田。郑注：“三田者，夏不田，盖夏时也。《周礼》：春曰蒐，夏曰苗，秋曰猕，冬曰狩。”

所谓“乾豆”，指上杀中心的用来祭祀，“宾客”指次杀中腹的用来招待宾客，“充君之庖”指下杀中脾的用来作为君王的膳食。田猎所获取的猎物有三个用途，即祭祀、宾客、充君之庖。

（三）精通易礼，以礼注易时，能将卦爻辞落实到具体的礼制礼典上

郑玄注《观》卦“盥而不荐”云：“诸侯贡士于天子，乡大夫贡士于其君，必以礼宾之。唯主人盥而献宾，宾盥而酢主人，设荐俎则

弟子也。”

郑玄明确指出“盥而不荐”是指宾礼中的贡士之礼，即是古代选拔人才的一项重要礼典，意义重大。

《礼记·射义》说：“古者天子之制，诸侯岁献贡士于天子”，郑注云：“三岁而贡士，旧说云：大国三人，次国二人，小国一人。”据郑注，诸侯有向天子推荐人才的义务，乡大夫有向诸侯推荐人才的义务，这些都是礼制规定的内容，即贡士之礼所明确规定的。郑玄认为贡士是三年一次。

诸侯贡士于王之前要举行贡士之礼，乡大夫贡士于诸侯前，也要举行贡士礼。

郑玄注《仪礼·乡射礼》时说：“主人就先生而谋宾介”，“主人谓诸侯之乡大夫也……诸侯之乡大夫贡士于其君”，贾公彦疏云：“大国三乡，次国二乡，小国一乡，所贡之士与乡同，则乡送一人之君所。”又云：“是乡大夫及诸侯，皆行饮酒礼，礼宾也。”

在贡士礼的礼仪上，诸侯或乡大夫为主人，贡士为宾。主人以酒招待贡士。在饮酒之前，要先举行祭礼，以脯醢、哂肺、啐酒等祭祀先人，“盥而不荐”指主人（或为诸侯或为乡大夫）盥而献宾，宾盥而酢主人，回敬主人，郑笺《诗·大雅·行苇》“或献或酢”云：“进酒于客曰献，客答之曰酢。”贡士之礼体现了主人对士的尊重，对人才的重视。“不荐”，指主人与宾不设荐俎，具体祭祀用俎等献祭品，则由弟子们代劳了。

郑玄注《困》卦九二爻“困于酒食，朱紱方来”云：“二为大夫，有地之象……困于酒食者，采地薄不足已用也。”又注云：“爻四为诸侯，有明德，受命当王者。离为火，火色赤，四爻辰在午时离气赤为朱是也。”

《礼记·王制》说：“子男五十里，不能五十里者，不合于天子，附于诸侯，曰附庸……天子之大夫视子男，天子之元士视附庸。”可见，诸侯大夫皆有封地，天子之大夫封地视为子男之封地。郑玄注《乾凿度》（卷上）“困之九二”云：“文王虽纣三公，而为小人所困，且进不得申其职事也，故遂同于大夫，二为大夫也。”《乾凿度》（卷

下)云:“困于酒食者,困于禄也。”郑注:“困于禄者,禄少薄也。”

“朱紱”指祭服,诸侯为朱紱,因此九二称朱紱方来。《礼记·明堂位》云:“有虞氏服赮”,郑注:“赮,冕服之鞞也。舜始作之以尊祭服,禹汤至周,增以画文。”《礼记·玉藻》“鞞”孔疏云:“他服称鞞,祭服称赮。”

《士冠礼》“鞞鞞”郑注云:“此与君祭之服……鞞鞞,缁紱也。”贾疏:“士无饰则不得单名赮,一名鞞鞞,一名缁紱而已”。士参加君王祭祀时所穿的祭服没有饰采,没有纹饰,这种祭服称作“鞞鞞”或“缁紱”。

《礼记·玉藻》云:“一命缁紱幽衡,再命赤赮幽衡,三命赤赮葱衡,天子素带朱里。”据此可知自天子至卿大夫士之祭服各有区别。自大夫以上,虽皆为朱色,但有深浅之别,九二爻为大夫,称朱紱,九三爻“朱紱方来,利用祭祀”,三公之祭服亦称朱紱,紱同于赮。《乾凿度》(卷上)云:“天子三公诸侯,紱服同色……赤紱者,天子赐大夫之服。”郑注:“谓朱紱同为色者,其染法同,以深浅为之差也。”

四、郑玄研究易礼的成就

郑玄研究易礼取得了巨大成就,为易学史上最著名的以礼释易之易学大师。他遍注群经,被人誉为“经神”,其《易》注亦在易学史上具有十分重要的地位。正如唐代李鼎祚所言,“王郑相讼,颇行于代”。自汉代以后,世所流行的易学即为郑学与王学,郑学即郑氏易注,王学即王弼易注,郑氏易学称为“郑氏易”或“郑康成易”。汉末郑易大盛,魏晋时郑易与王易并行。南北朝时,北朝学风朴实,宗郑氏易,南朝学风尚玄谈浮华,宗王氏易。隋代至唐代,孔疏《周易正义》出现,郑学式微,赖李鼎祚《周易集解》保存一二,至宋代则郑易已亡佚矣,非常可惜。清代以来,易学家们作了许多辑佚工作,他们非常重视汉易,重视郑氏易,郑氏易又逐渐得到易学界的重视。

毫无疑问,郑氏易在易学史上具有十分重要的地位和影响。郑氏易是两汉易学的集大成者,可以说是官方易学与民间易学的一次大融

合，又是象数学派与义理学派的一次大融合。而魏晋时王弼则是义理学派大师，李鼎祚评价说：“郑则多参天象，王乃全释人事。且易之为道，岂偏执天人者哉？”李鼎祚认为易道天人合一，含天地人三才之道，不能偏执于一隅，只谈天道或只谈人事，都偏离了《周易》正宗之道。李鼎祚时代，郑易应未亡佚，李氏毫无疑问见到了郑氏易注的所有文献材料，因此说“郑则多参天象”，郑氏易往往以天象天道为基础，并对天象谈论较多，郑氏易由天道天象而及人事，既谈天象天道又谈人道人事，只不过相比较而言天象天道谈得较多一点。但郑玄是将天象天道与人道人事紧密结合在一起而谈的，这是合乎《周易》宗旨的，易学者要明白《周易》宗旨和《周易》之道，必须要明白三才之道即天地人之道为何物，才会有所领悟，否则无从谈起。李鼎祚认为“王乃全释人事”，即指王弼不谈天象天道，只谈人道人事，只谈人道人事于易理便所见不全。对此李氏颇有微词，“致使后学之徒，纷然淆乱，各修局见，莫辨源流。天道远而难寻，人事近而易习，则折杨黄华，嗑然而笑。”

李鼎祚认为自汉至隋唐，易学界影响最大的两家即是郑氏与王氏，而李氏对郑氏肯定较多，对王氏则颇有微词。客观地说，王氏易注有其独到之处，简明扼要，义旨分明，但其缺陷亦很明显，不涉天象天道，完全抛弃象数，与《周易》解经传统不符，亦割裂了易象与易理之间的关系。《系辞传》则说：“易者，象也”，《周易》首先是说象，易理是由象生发出来的，易理由易象而来，从这个角度来说，不明易象，则难明易礼。郑玄易注，相对王弼易注而言，明显全面得多，郑玄易注由天象天道而及人道人事，人事由天道而来，郑玄易注要复杂难懂得多，这也许是隋唐以后郑易式微的主要原因。两宋时学风主于议论，不重训诂考据，因此郑氏易在宋代不受欢迎。

郑氏易为两汉易学之集大成者，郑氏易在中国易学史上理应有其非常重要的地位，但目前的易学界似乎对郑氏易的重视程度并不够，这是值得深思的。

易礼内容是郑氏易的主要内容之一，当然也是主要成就之一。从现在所辑佚的郑氏易注来看，其中大部分内容与易礼相关。胡自逢先

生认为，郑玄“以人事礼文说经，又本之于马氏。”

郑玄之易礼内容，是其人事内容的主体部分，也就是说郑玄谈人道人事，主要从礼文礼制角度去谈，当然郑玄所谈礼制并不是局限于礼制范围内而就事论事，而是将礼制与天象天道紧密联系在一起来谈，人事礼制亦由天象天道而来，有根有源可寻。这是非常了不起的。前面文字我们论述郑玄易礼内容特征时，谈到过郑玄易礼以象数分析为基础即是此意。如注《泰》六五爻“帝乙归妹，以祉元吉”，郑玄先以爻辰说天象，然后再及人事婚礼之制。又如释《坎》卦六四爻“樽酒，簋贰，用缶”，亦先释天象，认为六四爻上承九五爻，互体在震卦之上，爻辰值丑，丑上值斗，斗星有斟酌之象，斗星上又有建星，建星之形似簋，建星上有弁星，弁星似缶，由天象而及人事，而及礼制。又如对《坎》卦上六爻及《观》卦辞的阐释，莫不如此。

郑玄以礼释易，能够将象数与义理紧密结合起来，这是解释《周易》卦爻辞的正确方法，唯有如此，才能令人信服。在易学史上所有以礼释易的学者中，唯有郑玄成就最为卓著，不是偶然的。他的以礼释易的方法正确，结论当然基本可信。

我们可以对郑玄研究易礼的成就作个简单概括：

- (1) 以礼释易能够将人事与天象天道密切结合起来进行阐释；
- (2) 易注内容中以礼释易占了相当分量，由此可见郑玄对易礼阐释非常重视，是易学史上第一位完整而全面的以礼释易的易学家；
- (3) 以礼释易贯穿着群经相通思想，能从群经高度看待易礼内容，在群经皆通的基础上治易，实属罕见；
- (4) 解决了许多疑难卦爻辞的阐释问题，如无郑玄易礼解释，对许多卦爻辞，我们都无法准确理解，比如对《离》卦九四爻辞的理解就是如此。

第三节 虞翻以礼释《易》略论

一、虞翻生平及易学成就

虞翻（公元164—233年），字仲翔，三国时吴会稽余姚人，起初以功曹仕于太守王朗，后追随孙策，曾劝谏策勿好驰骋游猎，出任富春长时，有治功。汉召为侍御史，曹操以司空征召，皆不就，有节气。与少府孔融善。后以骑都尉仕孙权，因生性刚直，多次犯颜直谏，曾流放丹阳泾县，最后被贬于交州。虽然流放在交州，但虞翻讲学不倦，士人常常闻风而至，学生门徒常常有数百人。并为《老子》、《国语》、《论语》作注。

据《三国志·吴书·虞翻传》记载，虞翻曾以所著《易》注示孔融，融答书说：“闻延陵之理乐，睹吾子之治《易》，乃知东南之美者，非徒会稽之竹箭也。又观象云物，察应寒温，原其祸福，与神合契，可谓探赜穷通者也。”

虞翻在交州十余年，年七十卒，有十一子，第四子汜最著名。

《三国志·吴书·虞翻传》所引虞翻上奏之文，表明了虞翻的易学传承及易学观点。“臣闻六经之始，莫大阴阳，是以伏羲仰天悬象，而建八卦，观变动六爻为六十四，以通神明，以类万物。臣高祖父故零陵太守光，少治孟氏《易》，曾祖父故平舆令成，纘述其业，至臣祖父凤为之最密。臣亡考故日南太守歆，受本于凤，最有旧书，世传其业，至臣五世。前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔。臣生遇世乱，长于军旅，习经于枹鼓之间，讲论于戎马之上，蒙先师之说，依经立注。又臣郡吏陈桃梦臣与道士相遇，放发被鹿裘，布《易》六爻，挠其三以饮臣，臣乞尽吞之。道士言《易》道在天，三爻足矣。岂臣受命，应当知经。所览诸家解，不离流俗，义有不当实，辄悉改定，以就其正。孔子曰：‘乾元用九而天下治。’圣人南面，盖取诸《离》，斯诚天子所宜协阴阳致麟凤之道矣。谨正书副上，惟不罪戾。”

又引奏曰：“经之大者，莫过于《易》。自汉初以来，海内英才，其读《易》者，解之率少。至孝灵之际，颍川荀诤号为知《易》，臣得其注，有愈俗儒，至所说‘西南得朋，东北丧朋’，颠倒反逆，了不可知。孔子叹《易》曰：‘知变化之道者，其知神之所为乎？’以美大衍四象之作，而上为章首，尤可怪笑。又南郡太守马融，名有俊才，其所解释，复不及诤。孔子曰：‘可与共学，未可与适道’。岂不其然！若乃北海郑玄，南阳宋忠，虽各立注，忠小差玄，而皆未得其门，难以示世。”

虞翻之《易》学来自家传，已传五世，高祖治孟氏《易》。虞翻对自己的《易》注自视颇高，他认为荀爽易注有愈俗儒，但亦有可怪笑之处，认为马融不及荀爽。认为郑玄优于宋忠，但郑玄与宋忠皆“未得其门，难以示世。”荀诤即荀爽。

虞翻认为自汉初以来，真正理解《易》的学者甚少。

虞氏所作《周易注》，《隋书》、新旧《唐书》载为九卷，《释文》载为十卷。此外据《隋书》载，还著有《周易日月变例》六卷、《周易集林律历》一卷、《易律历》一卷等，其书均亡佚。

虞氏《周易注》部分内容保存在唐代李鼎祚的《周易集解》一书中。

清代学者孙堂和黄爽皆有虞易集本。

孙堂《汉魏二十一家易注》中辑有《虞翻周易注十卷》。孙氏序云：“虞之大义至今未泯者，不可谓非李氏之功，今以《集解》为主，而更采他书，已附益之，为十卷，以志不忘元书之意。”

黄氏《汉学唐经解》（《逸书考》）中辑有“虞翻易注”。

清代研究虞氏易最有成就的是惠栋和张惠言。

惠栋（1697—1758），世守汉学，于《易》学最为有名，《易汉学》、《易例》、《周易述》三书皆收入《四库全书》中，尤其重视阐明发挥虞氏易学。

张惠言（1761—1802），经学出自惠栋、江永。

《张皋文全集》中有《周易虞氏义》九卷、《周易虞氏消息》二卷、《虞氏易侯》一卷、《虞氏易礼》二卷、《虞氏易事》二卷。

虞翻主要运用易象解《易》，他继承了孟喜易学的象数学传统，是汉代象数易学的集大成者。对虞翻之易象，近人尚秉和亦多有挖掘，刘玉建《两汉象数易学研究》作了统计归纳和分析论述，可以参考。虞翻解释易象易理时往往参互运用互体说、卦变说、爻位说等易例，以证其义。

二、虞翻易礼之主要内容及基本特征略论

《周易集解》引用虞翻之《易》注为最多，占有引《易》注之绝大部分，据刘玉建《两汉象数易学研究》所作统计，认为虞翻注几乎占《周易集解》所有注释的十分之七八。

对虞翻易注中易礼现象进行专门研究且卓有成就的为清代张惠言。张氏著《虞氏易礼》一书，对虞翻《易》进行分门别类的归纳与整理，后文对张惠言此成就有专门论述。这里我们对虞翻易礼研究之主要内容及基本特征进行适当论述。

虞翻解《易》的基本思路即以《易》象阐释有关卦辞与爻辞，认为无象外之辞，所有的卦辞与爻辞都有《易》象作为其依据。他运用卦变说、互体说、爻位说等分析《易》象的方法，找出《易》象与《易》辞之间的联系，说明其易礼内容。虞翻解《易》有一个基本观点，即六十四卦中以《既济》卦为正，其余卦都要经过种种变化令其归正，由不正而变成正。因此说卦正位正，或者说正位正卦是其中心论点。所谓正位，亦即尊卑之位正，阴阳之位定也，这也是古代礼制上的一种基本要求和制度安排。

虞翻所有易礼之注，着重在对《易》象与《易》辞之间作逻辑说明，着重找出二者之间的关系，而不着重说明《易》辞之义理，当然，也并不是完全没有说明《易》辞。这是虞注易礼的一个基本倾向。在《象》与辞的关系处理上，虞翻很明显地侧重于对《易》象做说明，而所有的《易》象都来源于《易》卦，于是虞翻便对本卦之象、本爻之象、互体之象、爻变之象、爻位之象等等多方面全方位的《易》象进行挖掘与搜罗，虞翻因此而获得象数学派之集大成者的美誉。

虞翻对易礼之注内容丰富、比较全面，阐释颇多有理。虞翻易礼内容包括有吉凶军宾嘉等五礼方面的内容以及礼乐刑政等方面的内容，下文主要就祭礼、军礼、婚礼等三类虞注之内容及特色进行分析，其余则不再论述。

（一）有关祭礼之阐释

1. 有关“享帝”之辞阐释

（1）《益》六二爻：“王用享于帝，吉”。

虞翻注云：“震称帝，王谓五，否乾为王，体观象，艮为宗庙，三变折坤牛，体噬嗑，食，故王用享于帝，得位故吉。”

《说卦传》说：“帝出乎震”，因此虞注说震为帝，《益》卦上卦为巽为风，下卦为震为雷，初九爻为震爻，六二爻属于震卦之二爻。五爻位为天子之位，因此虞翻说王指五爻位，二爻至上爻有《观》卦之象，艮为鬼门为宫阙，因此有宗庙象。三爻变，二爻至四爻等三阴爻为坤为牛之象毁，即杀牛为牲之意，有《噬嗑》卦食之象。有此易象，故系辞说“王用享于帝”，王杀牛等大牲用来祭祀上帝，在宗庙里举行祭礼，张惠言认为是祭感生帝。李道平《周易集解纂疏》认为是王者之禘祭，即南郊祭天之祭。

由此可见，虞注《易》辞，每一内容必有一易象为其根据，“帝”、“享”、“王”，都有易象以为依据，也就是说，易象已隐然包含有易辞之旨，易礼之内容体现在易象之中。

（2）《鼎》卦《彖》辞：“圣人亨以享上帝”。

虞翻注云：“圣人谓乾，初四易位体大畜，震为帝，在乾天上，故曰上帝。体颐象，三动噬嗑食，故以享上帝也。”

《文言传》阐释《乾》卦九五爻曰：“圣人作而万物睹”，因此虞翻说圣人为乾之象。虞翻说易象时，以爻位不正要令其变之正为归依，《鼎》卦九四爻为阳位不正，要变阴爻即成六四，为正位；初爻为阴位不正，要变初六爻为初九爻才得正。因此虞翻说初四易位，即初爻与四爻位要阴阳互换，变之正，初四阴阳正位后，《鼎》卦就演变成山天《大畜》卦了，因此虞翻说初四易位体《大畜》，这样易位变正后，即出现了一个新的卦象，《大畜》卦之卦象。在《大畜》卦

中，互卦三四五爻组成《震》卦，震为帝，《易》象中既有“帝”之象，下卦为《乾》，为天，震在乾上，因此合而为“上帝”之象。三爻四爻五爻至上爻等四爻之间，其中三爻与上爻两爻为阳爻，中间四爻与五爻两爻为阴爻，因此说有《颐》象。《益》卦三爻为阴爻，阴爻变阳爻，卦即有《噬嗑》之象，《噬嗑》为食，因此说综合以上诸象，即有“以享上帝”之意也。

虞翻通过爻变说、卦变说、互体说，绕了几个圈子，将易象与易辞之间的逻辑关系揭示出来了。

(3)《涣》卦辞：“王假有庙”。《象》辞：“先王以享于帝立庙。”

虞翻注云：“乾为王。假，至也。否体观，艮为宗庙，乾四之坤二，故王假有庙，王乃在中也。”

《乾》为王，九五爻位为王，《艮》为宗庙，这些易象在其他爻辞注解中，随处可见，虞翻之易象有根据，并且有一定的稳定性，虞注在解释卦爻时，总要令不正之爻正位得正，令不正之卦变爻得正，变成《既济》。在六十四卦当中，唯有《既济》卦一三五爻为阳位，二四六爻为阴位，阴阳之爻俱正。

虞翻注“先王以享于帝立庙”云：“否乾为先王，享，祭也。震为帝为祭，艮为庙，四之二，杀坤大牲，故以享帝立庙，谓成《既济》，有《噬嗑》食象故也。”

乾为王，否乾则为先王，其余易象之释与上述所引用，卦变成《既济》后，即所谓“享帝立庙也。”

2. 有关“禴祭”之卦爻辞阐释

(1)《萃》卦六二爻：“引吉，无咎，孚乃利用禴。”

虞翻注云：“应巽为绳，艮为手，故引吉。得正应五，故无咎。利引四之初，使避已，已得之五也。”

虞翻认为，二之应爻为上卦巽九五，巽为绳，互卦二三四爻为艮卦，艮为手，手持绳子即“引”之意。二五爻阴阳得位，得正，相应，因此说无咎。有利于引导六四与初九相应，从而实现二五相应的愿望。

又注云：“孚，谓五。禴，夏祭也。体观象，故利用禴。四之三，

故用大牲。离为夏，故禴祭。《诗》曰禴祭烝尝，是其义。”

虞翻认为“禴祭”为夏祭，此说为是。

虞翻认为“四之三”，四爻至三爻位，互换，即有《离》卦之象，《离》之象为南方，为夏天，因此说禴祭为夏祭也。禴祭为夏祭，《周礼》注疏已有文献考论，礼典有征，但虞翻没有引有关文献以参证，而是首先用《易》象来证明，然后再以诗句为证。

(2)《既济》九五爻：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”

虞翻注云：“泰震为东，兑为西，坤为牛，震动五杀坤，故东邻杀牛。在坎多眚，为阴所乘，故不如西邻之禴祭。禴，夏祭也。离为夏，兑动，二体离明，得正，承五顺三，故实受其福，吉大来也。”

虞翻据易象分析认为九五爻为东邻，六二爻为西邻，震动五杀坤，指东邻杀牛，九五爻为坎，为上六所乘，多眚，而六二爻则为离，为夏，即为禴祭，为正，故实受其福。

(3)《升》卦九二爻：“孚乃利用禴，无咎。”

虞翻注云：“禴，夏祭也。孚谓二之五，成坎，为孚。离为夏，故乃利用禴，无咎矣。”

虞翻所注之禴祭，都指六二爻位，为《离》卦之二爻，体离，离为夏，因此禴祭指夏祭。张惠言认为以禴祭指代四时之祭，并以表明周改殷制之义。

(4)关于《萃》卦上六爻之丧礼阐释

《萃》卦上六爻：“赍资涕洟，无咎。”

虞翻注云：“赍，持；资，赙也，货财丧称赙。自目曰涕，自鼻称洟。坤为财，巽为进，故赍资也。三之四体离坎，艮为鼻，涕泪流鼻目，故涕洟。得位应三，故无咎。上体大过，死象，故有‘赍资涕洟’之哀。”

虞翻根据易象分析上六爻为持资哭丧之丧礼内容，持资吊丧称为“赙”。

(二)有关军礼之阐释

(1)《师》卦之军礼

六三爻：“师或舆尸，凶。”

虞注云：“坎为尸，坎为车，多眚。同人，离为戈兵，为折首。”

六五爻：“田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”

虞注曰：“田谓二，阳称禽。震为言，五失位，变之正，艮为执，故利执言，无咎。”又注曰：“长子谓二，震为长子，在师中，故帅师也。弟子谓三，三体坎，坎震之弟，而乾之子，失位乘阳，故贞凶。”

荀爽认为是托田猎之事喻指武王伐纣，认为九二爻为武王，六五爻为纣王，李鼎祚所加案语亦认为指武王伐纣之事。笔者认为不可从其说。后面第四章里将有详细辨析解释。

虞翻之说可从。九二爻为六五爻之长子，虞翻明言：“长子谓二，震为长子，在师中，故帅师也。”

九二爻为震爻，为六五爻之长子，为师之统帅。弟子则指六三爻，虞翻认为六三爻不正，乘刚，因此有凶。九二爻即为六五爻之长子，怎么能够以子伐父呢？

(2)《同人》卦九五爻：“大师克相遇”，言军礼

虞翻注云：“应在二，巽为号咷，乾为先，故先号咷，师震在下，故后笑也。震为后笑也。乾为大，同人反师，故大师，二至五体姤，遇也，故相遇。”

张惠言认为九五之大师，指天子之师。虞注认为乾为大。在其他易注中，虞翻认为乾为王。张氏之见符合虞氏之意。

(3)《屯》六三爻：“即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍，往吝。”此爻为田狩礼，属军礼。

此爻言田狩之礼，田狩礼属于军礼大范畴之内。虞翻注云：“即，就也。虞谓虞人，掌禽兽者。艮为山，山足称鹿。鹿，林也。三变体坎，坎为丛木，山下故称林中。坤为兕虎，震为麋鹿，又为惊走，艮为狐狼。三变，禽走入林中。故曰即鹿无虞，惟入于林中矣。”

由虞翻之易象可推出，六三爻指男子在山脚下林丛中追赶兕虎、麋鹿、狐狼等禽兽，没有掌禽官虞人的引导，禽兽已逃入密林中。显然，即鹿无虞，与田猎田狩之礼制相关。

(4)《大畜》九三爻：“良马逐，利艰贞，吉。日闲舆卫，利有攸

往。”为田狩礼。

虞翻注曰：“乾为良马，震为惊走，故称逐也。谓二已变，三在坎中，故利艰贞，吉。离为日，二至五体师象，坎为闲习，坤为车舆，乾人在上，震为惊卫，讲武闲兵，故曰日闲舆卫也。”

《尚书大传》曰：“战斗不可不习，故于蒐狩以闲之”。张惠言认为即指田猎，以田猎活动讲习武艺，整治军旅。

（三）有关婚礼之阐释

1. 《归妹》卦媵婚制阐释

（1）《归妹》：“征凶，无攸利”。

虞翻注云：“归，嫁也。兑为妹。泰三之四，坎月离日，俱归妹象。阴阳之义配日月，则天地交而万物通，故以嫁娶也。”

虞注认为归妹，即嫁妹，以嫁娶之礼体现阴阳往来、天地交通之义。

（2）初九：“归妹以娣，跛而履，征吉。”

虞注云：“震为兄，故嫁妹，谓三也。初在三下，动而应四，故称娣。履，礼也。初九应变成坎，坎为曳，故跛而履，应在震为征，初为娣，变为阴，故征吉也。”

虞注认为震四为兄，六三为妹，兄嫁妹，即四嫁三。初为娣，在三下，应四。认为履指礼，即此处之礼应确指婚礼媵婚之制度。据虞注易例，为“娣”，不当位，应变阴爻，变阴爻后成坎卦，坎为曳，即“跛而履”也。

《春秋公羊传》说诸侯“一聘九女”，嫁者一娣一姪，媵者皆一娣一姪。娣亦嫡妹。初九之娣，为三之妹，亦为四之妹，初与三比较，年龄要小，故称娣。

（3）九二：“眇而视，利幽人之贞。”

虞注云：“视，应五也。震上兑下，离目不正，故眇而视。幽人谓二，初动二在坎中，故称幽人。变得正，震喜兑说，故利幽人之贞，与履二同义也。”

由虞注可知，九二之“幽人”，离目不正，因此说眇而视，在坎中，因此称幽人。亦为媵婚之姪娣也。

(4) 六三爻：“归妹以须，反归以娣。”

虞翻注云：“须，需也。初至五体需象，故归妹以须。娣谓初也。震为马，反马归也。三失位，四反得正，兑进在四，见初进之，初在兑后，故反归以娣。”

虞注“须”为“需”，“需”即等待之意。归妹需等待，是说姪娣年龄还不够侍奉君子的年纪，需要等待。虞注“反归”为“反马归也”，即指新婚三个月后，有反马之礼，娣因年龄幼小，需随反马之时返回娘家。此节笔者将在第四章《归妹》卦媵婚制考论中作详细论述。虞注六三爻，阐释准确，说到了点子上。关于此爻解释，众说纷纭，因离开当时婚姻礼制背景去解说，故多为臆说，多不切实。

(5) 九四爻：“归妹愆期，迟归有时。”

虞翻注曰：“愆，过也。谓二变三，动之正，体大过象，坎月离日为期。三变，日月不见，故愆期。坎为曳，震为行，行曳，故迟也。归谓反三，震春兑秋，坎冬离夏，四时体正，故归有时也。”

此爻解释亦可参见媵婚制考论相关文字。

(6) 六五爻：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”

虞翻注曰：“三四已正，震为帝，坤为乙，故曰帝乙。泰乾为良为君，乾在下为小君，则妹也。袂口，袂之饰也，兑为口，乾为衣，故称袂。谓三失位无应，娣袂谓二，得中应五，三动成乾为良，故其君之袂，不如其娣之袂良，故象曰以贵行矣。”

虞翻认为六三为女君，九二为娣，笔者认为女君应指六五，娣在此处则指二亦指三。

(7) 上六爻：“女承筐，无实；士刲羊，无血，无攸利。”

虞翻注曰：“刲，刺也。震为士，兑为羊，离为刀，故士刲羊。三四复位成泰，坎象不见，故无血。三柔承刚，故无攸利也。”

刲，刺也。李道平疏以为女之适人，实筐以贽于舅姑，士之妻女，刲羊以告于祠庙，筐无实，羊无血，约婚不终者也。曰女曰士，未成夫妇之辞。

2. 《渐》卦：“女归吉，利贞。”

虞翻曰：“否三之四，女谓四，归，嫁也。坤三之四承五，进得位，往有功。反成归妹，兑女归吉。”又曰：“三进四得位，阴阳体正，故吉也。”

3. 《屯》六二爻：“匪寇，婚媾，女子贞，不字，十年乃字。”

虞注以“字”为妊娠，即怀孕，颇合情理。许多《易》学家以“字”为许嫁，那么不字即不许嫁，与前面“婚媾”矛盾，当以虞注为是。李道平认为“字”为许嫁之义，引《曲礼》曰：“女子许嫁笄而字”，二不许初，故贞不字，朱熹等亦认为“字”为许嫁，他们都认为“贞不字”之“贞”为“正”，即坚守正道，以此为逻辑前提。其实此处之“贞”应为“卜”之意。故朱、李之见不如虞注准确。

第四节 李鼎祚、司马光、朱熹易礼思想略论

唐代易学代表人物为孔颖达、李鼎祚、崔憬等人。孔颖达奉唐太宗之命编纂有《五经正义》，对东汉魏晋南北朝以来的各派经师的注解，进行了系统的梳理与总结。其《周易正义》采集王弼与韩康伯二注，推崇义理学派易注，以义理为主，被定为当时的官方经学教科书。李鼎祚的《周易集解》收集了汉魏以来至唐代三十余位易学家的易注，侧重于易象派易注，其中保留易礼材料甚多，如郑注与虞注、荀注等等，尤其是郑玄易注，以礼解易是其特色，为以礼释易名家。李氏保存遗传易学文献，具有很大功劳，因此在论述唐代易礼思想时，不能不提到李鼎祚。宋代易学为义理象数图书兴盛时代，象数图书以邵雍等为代表，义理派则以周敦颐、程颐、程颢、司马光、苏轼、朱熹等为代表。宋代的易礼思想，我们主要选择司马光和朱熹作为代表加以论述。

一、李鼎祚易礼思想略论

李鼎祚《周易集解》中保留了大量的易礼材料，可见李氏赞成以礼释易，赞成郑玄和虞翻等人以礼来阐释易的许多观点。李鼎祚本人

在序言及案语中亦流露出他对易礼问题的看法，体现出了他的易礼思想。

（一）对易礼问题及五行五常关系的看法

李鼎祚在《周易集解·序》中说：“逮乎天尊地卑，君臣位列，五运相继，父子道彰，震巽索而男女分，咸恒设而夫妇睦，人伦之义既阐，家国之教郁兴……故圣人见天下之赜而拟诸形容，象其物宜，而观其会通以行其典礼，触类而长之，六十四卦三百八十四爻，天下之能事毕矣。”

李鼎祚认为《周易》包含有君臣、父子、男女、夫妇等人伦尊卑关系，亦含家国之教，圣人从各种各样复杂错综关系中抽象出了共同的东西，即观其会通，能把各种关系贯穿贯通起来的就是“典礼”，这也是《系辞传》本身的观点。这是李鼎祚对《周易》包含礼制思想的总体看法。

在五行金木水火土和五常仁义礼智信的关系方面，李鼎祚引用以前历代易学家易注后，在案语部分总结了以前历代易学家的观点，对某些看法提出了反对意见，并在此基础上提出了自己的观点。

注“元者，善之长也”，引《九家易》曰：“乾者，君卦也。六爻皆当为君，始而大通，君德会合，故元为善之长也。”《九家易》认为乾卦为君卦，乾卦六爻阐述的都是君德，始而大通，君德会合，因此说元为善之长，即元为最高最大之善。

注“亨者，嘉之会也”，又引《九家易》曰：“通者，谓阳合而为乾，众善相继，故曰嘉之会也。”《九家易》认为嘉之会指阳合为乾，众善相继。阳为善，六阳合乾，即众善相聚相合之意。

注“利者，义之和也”，引荀爽曰：“阴阳相和，各得其宜，然后利矣。”

注“贞者，事之干也”，引荀爽曰：“阴阳正而位当，则可以干举万事。”

注“君子体仁足以长人”，引何妥曰：“此明圣人则天合五常也。仁为木，木主春，故配元为四德之首。君子体仁，故有长人之义也。”何妥认为元在五行中为木，在五常中为仁。

注“嘉会足以合礼”，引何妥曰：“礼是交接会通之道，故以配通。五礼有吉凶军宾嘉，故以嘉合于礼也。”

注“利物足以合义”，引何妥曰：“利者，裁成也。君子体此利以利物，足以合于五常之义。”

注“贞固足以干事”，引何妥曰：“贞，信也。君子贞正，可以委任于事，故《论语》曰‘敬事而信’，故干事而配信也。”

李鼎祚认为何妥之释有对有错，何氏释仁释礼释义是对的，而释信则错误。李鼎祚加案语说：“此释非也。”接着李氏讨论了五行、五常与《易》元亨利贞的关系。李氏说：“夫在天成象者，乾元亨利贞也。言天运四时，以生成万物。在地成形者，仁义礼智信也。言君法五常，以教化于人。元为善长，故能体仁，仁主春，生东方，木也。亨为嘉会，足以合礼。礼主夏，养南方，火也。利为物宜，足以和义，义主秋成，西方金也。贞为事干，以配于智，智主冬藏，北方水也。故孔子曰：‘仁者乐山，智者乐水。’则智之明证矣。不言信者，信主土而统属于君，故《中孚》云‘信及豚鱼’，是其义也。若首出庶物，四时不忒者，乾之象也。厚德载物，而五行相生者，土之功也。土居中宫，分王四季，亦由人君，无为皇极，而奄有天下。水火金木，非土不载，仁义礼智，非君不弘，信既统属于君，故先言乾而后不言信明矣。”

李鼎祚认为，在天成象者，指乾卦元亨利贞；在地成形者，指地道仁义礼智信也。并认为元为仁，为春；亨为礼，为夏；利为义，为秋；贞为智，为冬。而土居中央，信主于土，统属于君。认为仁礼义智统于信，木火金水统于土。

何妥却认为贞为信。《易纬·乾凿度》亦认为北方为坎，坎为水，水主信。

李鼎祚否定了当时流行的坎为北方为水为信的观点，而认为水为智，土为信。并引孔子《论语》“仁者乐山，智者乐水”来作为证据。李鼎祚此解颇为有理。

（二）卦爻辞案语以礼释《易》特征略论

李鼎祚在《周易集解》中所加案语有 20 余则，与礼相关的案语

有10余则，许多案语补引语之不足，某些案语前无引文，起到直接注解爻辞的作用，某些案语颇有新见。当然这些案语与大量的引文比较起来，则显得微不足道了，但李氏之所以取舍引用易学者之注解，亦表现了他的易学观点，他认为有参考价值的才会引用。如引虞翻易注最多，那么虞翻的许多易礼观点，实际上亦为李氏所接受，当然李氏也有选择与甄别。

1. 对《屯》、《比》、《坎》、《鼎》、《师》、《贲》卦等爻辞之字词作解释、说明、疏通

(1)《屯》卦六三爻“禽”之阐释

《屯》卦六三爻象辞：“即鹿无虞，以从禽也。”六三爻本与田狩礼相关，因此很有必要解释“禽”之含义。上古时“禽”与“禽鸟”之“禽”的意义不一样。李鼎祚于是加案语说：“《白虎通》云，禽者何？鸟兽之总名，为人所禽制也。即《比》卦九五爻辞王用三驱，失前禽，是其义也。”

李氏将《屯》卦之“禽”与《比》卦之辞一起进行了阐释，认为禽为禽兽之总名。

(2)《鼎》卦九四爻“公餗”之阐释

又如对《鼎》卦九四爻辞“鼎折足，覆公餗”之“餗”作了适当阐释，以表明作者自己的观点。《周礼·天官·醢人》疏引郑玄注“餗”为八珍之一，郑云：“糝谓之餗，震为竹，竹萌曰笋，笋者，餗之为菜也，是八珍之食，臣下旷官，失君之美道，当刑之于屋中”。此注李鼎祚《周易集解》未引，可见李氏并未同意郑注观点，不然，李鼎祚引用了郑玄数十条《易》礼材料，为何此条未引呢？

李鼎祚的观点与郑玄不同，李鼎祚加案语说：“餗者，雉膏之属，公者，四，为诸侯上公之位，故曰公餗。”

由此可见，李鼎祚引他人注作了取舍，下了一番苦功，有自己的见解。

(3)《坎》卦上六爻“徽纆”之解释

又如对《坎》卦上六爻“系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶”作解释时，李鼎祚先后引用虞翻易注和《九家易》注作说明，然后加

案语，在案语中又引马融和刘表的话对徽纆的具体含义作了说明。李氏曰：“案坎于木坚而多心，丛棘之象也。《坎》下《巽》爻，巽为绳直，系用徽纆也。马融云，徽纆，索也。刘表云，三股为徽，两股为纆，皆索名，以系缚其罪人矣。”由此案语可知，徽为三股之绳索，纆为两股之绳索，这些绳索皆为刑具，是用来捆绑罪犯的。

(4)《师》卦九二爻“王三锡命”之解释

李鼎祚加案语说：“案二互体震，震木数三，王三锡命之象。《周礼》云：‘一命受职，再命受服，三命受位’。是其义也。”

李氏先从象数分析，二爻互体震爻，为木，木数三，因此说有王三锡命之象。又引《周礼》具体说明“三命”之内容，即一命受职，二命受服，三命受位。

(5)《贲》卦六四爻“皤”之解释

李鼎祚加案语说：“皤，亦白素之貌也。”

2. 对所引易注及其易学观点进行辨析，然后提出自己的观点

(1)《讼》九二爻之阐释

王弼注认为《讼》九二爻为讼之主，李氏推测为传写之误，九二实应为九五。

王弼注云：“凡不和而讼，无施而可涉难，特甚焉。唯有信而见塞惧者，乃可以得吉也。犹复不可以终，中乃吉也。不闭其源，使讼不至，虽每不枉而讼，至终竟此亦凶矣。故虽复有信而见塞惧，犹不可以为终。故曰讼，有孚，窒惕，中吉，终凶也。无善听者，虽有其实，何由得明？而令有信塞惧者，乃得其中吉，必有善听之主焉，其在二乎！以刚而来正夫群小，断不失中，应其任矣。”

王弼注认为善听之主为九二，即能公正公平地处理讼事之人为九二爻。李鼎祚对此持异议，加案语云：“案夫为讼善听之主者，其在五焉，何以明之？案爻辞九五讼，元吉。王氏注云处得尊位为讼之主，用其中正以断枉直。即《彖》云利见大人，尚中正，是其义也。九二《象》曰，不克讼，归而逋也。自下讼上，患至掇也。九二居讼之时，自救不暇，讼既不克，怀惧逃归。仅得免其终凶祸，岂能为善听之主哉？年代绵流，师资道丧，恐传写字误，以五为二，后贤当审”

详之也。”

李氏之辨析合乎易理，其说可从。

(2) 对《师》卦辞“丈人，吉”所引易注的辨析

李氏先引何晏、王弼、陆绩、崔憬等易注。陆绩认为丈人为圣人，崔憬引《子夏传》认为“丈人”应作“大人”。李鼎祚所加案语对此进行了辨析。

李氏云：“案此《彖》云，师，众；贞，正也。能以众正，可以王矣。故老子曰，域中有四大，而王居其一焉。由是观之，则知夫为王者必大人也。岂以丈人而为王哉？故乾文言曰，夫大人与天地合德，与日月合明，先天而天不违，后天而奉天时，天且不违，而况于人乎？况于行师乎？以斯而论，《子夏传》作大人是也。今王氏曲解大人为丈人，臆云严庄之称，学不师古，匪说攸闻，既误违于经旨，辄改正作大人，明矣。”

李鼎祚认为王弼之注错误，而《子夏传》则为正确，李氏认为“丈人”应作“大人”。

3. 李鼎祚所加案语分析易礼，往往从分析易象入手，以易象为基础，得出其结论

(1) 对《萃》卦辞“用大牲”的阐释

李氏加案语云：“坤为牛，巽木下克坤土，杀牛之象也。”李氏认为坤象为牛，巽象为木，从五行关系分析，木克土，因此说有杀牛之象。

(2) 对《明夷》卦九三爻“明夷于南狩”的解释

李鼎祚加案语说：“冬猎曰狩也。三互离坎，离南坎北，北主于冬，故曰南狩。”

(3) 对《困》卦九二爻“困于酒食，朱紱方来”的阐释

李鼎祚加案语云：“二本阴位，中馈之职，坎为酒食，今二阴升上，则酒食入庙，故困于酒食也。上九降二，故朱紱方来。朱紱，宗庙之服。乾为大赤，朱紱之象也。”

李氏从卦变升降往来解读分析卦象爻象，二爻为坎位，有酒食象。上爻为宗庙。二阴爻往上升，至上爻，因此说酒食入庙，即困于

酒食之象。上爻下降至二爻，而上爻为宗庙爻，朱纁为宗庙祭服，因此说朱纁方来，又因为乾为大赤，而朱为赤，有朱纁之象。李氏这些易象分析，颇有道理，能自圆其说。

(4) 对《困》卦九五爻“赤纁”的阐释

李鼎祚案语云：“五应在二，二互体离，离为文明，赤纁之象也。”

4. 从易象分析易礼后，能从义理角度阐释礼旨奥义，揭示礼之精蕴

(1) 对《观》卦“盥而不荐”的阐释

先引郑玄、王弼、马融之注。马融说：“见其至盛之礼，万民信敬，故云有孚颙若。”李鼎祚从义理角度进行阐释：“鬼神害盈，祸淫福善，若人君修德，至诚感神，则黍稷非馨，明德为馨，故观盥而不观荐，其诚信者也。斯即东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福，是其义也。”

李鼎祚认为《观》卦之宗旨是宣扬祭祀时只有诚信和明德才会感通神灵，赐福于人。鬼神歆享不是看祭物的丰盛与否，而关键是看祭祀之人、主祭之人是否有明德、是否有诚信。这也是《左传》时代人们对于祭祀的一个基本观点，重视祭祀中的人文理性精神，重视人的道德情操和人的主体意识在祭祀中所具有的重要作用。

(2) 对《渐》卦六四爻“鸿渐于木，或得其桷”的阐释

李鼎祚加案语云：“四居巽，木爻，阴位正直，桷之象也。自二至五，体有离坎，离为飞鸟，而居坎水，鸿之象也。鸿随阳鸟，喻女从夫，卦明渐义，爻皆称焉。”李氏认为六四爻鸿随阳鸟之象，比喻女从夫，这是当时婚姻礼制的一个基本原则。

(3) 对《巽》卦六四爻“田获三品”的阐释

引用虞翻注和徐氏注后，李鼎祚加了案语，对虞注、徐注不认同。虞注认为三品指狼豕雉，徐注认为指鸡、羊、雉。李鼎祚则认为指一为乾豆，二为宾客，三为充君之庖。李说正确。

二、司马光以礼释《易》思想略论

司马光为北宋著名史学家与政治家，著有历史著作《资治通鉴》，

在易学方面亦有成就，著有《温公易说》，并曾研究扬雄的《太玄》，作《太玄注》，仿效《太玄》作《潜虚》。

司马光的易学思想以义理为宗，并常引史事证易理，在《资治通鉴》中亦常引易义发议论。

在论述《周易》义理或以史论《易》时，司马光亦曾涉及到有关礼制礼法问题，但其以礼释易与郑玄、虞翻、李鼎祚不同，郑虞李氏等往往由易象阐释易礼，而司马光则直接阐明义理，在解释义理时，亦涉及礼制内容。司马光分析《易》理，基本上不涉及易象内容，仅仅以阴阳之理说之。

司马光的《易》礼思想，一是体现在《资治通鉴》引《易》辞之后的议论中，二是体现在《温公易说》中。

（一）《资治通鉴》所引《易》辞之后的议论与礼制思想相关

司马光论“周如命韩赵魏为诸侯”云：“文王序《易》以乾坤为首，孔子系之曰：天尊地卑，乾坤定矣。卑高以际，贵贱位矣。言君臣之位犹天地之不可易也……今晋大夫暴蔑其君，剖分晋国，天子既不能讨，又宠秩之，使列于诸侯，是区区之名分复不能守而并弃之也。先王之礼，于斯尽矣。”（《资治通鉴·周纪一》）

司马光认为，君臣之位犹乾坤天地之位，君尊臣卑，不可移易，不可变动。而晋大夫三家分晋，蔑视其君，天子不能守周礼，进不能讨，退不能守，反而赐命韩赵魏为列侯，是完全违背了《周礼》之规定，抛弃了先王所制定的礼法，与《易》之礼教精神相违背。

在《晋纪·三十三》中以《蛊》卦“干父之蛊”之内容赞美沈劲有人子之道，合人子之礼。司马光云：“沈劲可谓能子矣。耻父之恶，致死以涤之，变凶逆之族为忠义之门。《易》曰：干父之蛊，用誉。其是之谓乎！”

又在《唐纪·三十六》中引用《履》卦《象》辞评论肃宗姑息方镇为违礼之举。司马光云：“夫民生有欲，无主则乱，是故圣人制礼以治之。自天子、诸侯至于卿、大夫、士、庶人，尊卑有分，大小有伦，若纲条之相维，臂指相便，是以民服事其上，而下无觊觎。其在《周易》：上天下泽，履。《象》曰：君子以辨上下，定民志。此之

谓也。”

（二）《温公易说》之易礼内容

1. 总论易道与易礼之关系

司马光在《温公易说》之《易总论》中说：“《易》者，道也。道者，万物所由之涂也。孰为天？孰为人？故《易》者阴阳之变也，五行之化也。出于天，施于人，被于物，莫不有阴阳五行之道焉。故阳者君也，父也，乐也，德也；阴者臣也，子也，礼也，刑也。五行者，五事也，五常也，五官也。推而广之，凡宇宙之间，皆易也。乌在其专于天，专于人？二者之论，皆蔽也。且子以圣人为取诸胸臆而为仁义礼乐乎？盖有所本之矣。”

司马光认为《易》就是阐释“道”，“道”即阴阳五行变化之道，包括天道和人造。君、父、乐、德属于阳道，臣、子、礼、刑属于阴道。五行包括五事、五常、五官。

司马光又认为圣人作《易》，即为义不为数。认为“义出于数也”。为什么说“义”出于“数”呢？司马光说：“礼乐刑德，阴阳也。仁义礼智信，五行也。义不出于数乎？”在司马光看来，易礼与易道相关，易礼属于易道之一，易礼既属于阴阳，又属于五行。

2. 以义理阐释卦爻辞之易礼内容

（1）《乾》卦《文言传》之“亨”

司马光云：“亨者，嘉之会也。嘉会足以合礼，君明臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇顺，上下皆美，际会交通，然后成礼。”

嘉会合礼，指君臣、父子、兄弟、夫妇应各守其礼，各守其职，才能构成和谐关系。

（2）《蒙》卦辞学礼内容的义理发挥

司马光通过对《蒙》卦辞的阐释，揭示了教育规律应以启发和引导为主。司马光云：“蒙者何？百姓嗤嗤，莫知所之。圣人教之以道，然后晓然，识其是非。故夫蒙者，教人之象也。匪我求童蒙，童蒙求我。孔子曰：不愤不启，不悱不发。夫人不求我而强教之，则志不应，而言不从矣。故君子之教，道而弗牵，强而弗抑，开而弗达也。初筮告，再三渎，渎则不告。孔子曰：学而不思则罔。又曰举一隅而

不以三隅反，则不复也。陆希声曰：初筮告，启其宗也。再三渎，以塞聪也。渎则不告，告乃成蒙也。夫锻砺者，工也。犀利者，金也。植艺者，圃也。坚实者，木也。则工虽巧，不能持土以为兵，圃虽良，不能植谷而生悖也。故才者天也，不教则弃。教者人也，不才则悖。故人者受才于天，而受教于师。师者决其滞，发其蔽，抑其过，引其不及，以养进其天才而已。《系辞》曰：苟非其人，道不虚行。此之谓也。”

司马光阐释的教与学的道理，十分精辟。

(3)《蛊》卦六四爻之阐释

司马光引楚国屈到的故事说明裕父之蛊，即父不合礼而顺之，是违礼之举。司马光云：“六四，裕父之蛊。楚屈到嗜芰，有疾，嘱之曰：‘祭我必以芰。’及祥，宗老将荐芰，屈建命去之。曰：‘国君有牛享，大夫有羊馈，士有豚豕之奠，庶人有鱼炙之荐。不馐珍异，不陈庶侈。夫子不以其私欲，干国之典。’遂不用。《易》曰裕父之蛊，往见吝。裕之为言饶也，益也。父不义而顺之，是裕之也。往而不变，斯可丑也。”

屈建不遵从乃父屈到遗嘱，不以芰在祥祭时祭祀乃父，是合礼之举，祭祀之祭品，礼典有明文规定，不能因乃父私意而违国家礼典。

(4)对《观》卦辞及《彖》辞的阐释

司马光在《温公易说》中说：“《观》者，上以德示人，使人观而化之也。盥，圭洁其德也。荐，丰备其物也。颙，人君有德之容也。夫德由内出，物自外至。苟内德不充，虽外物丰备，不能化人也。故黍稷非馨，明德惟馨。苟有明信，涧溪沼沚之毛，蘋蘩蕰藻之菜，可荐于鬼神，可馐于王公，而况下民乎！故曰盥而不荐。君人者能隆内杀外，勤本略末，德洁诚著，物皆信之。然后可以不为而成，不言而化。恭己南面，颙然而已。”

司马光强调了“德”在祭祀祭礼中的主要意义，明君有德，下民观德，才能化民成俗。

在解释《象》辞“先王以省方，观民设教”时说：“先王省方，考礼乐，惕时日，敕法度，以示人，惟观之象。”司马光认为，省方

设教即是先王考礼乐，敕法度，即制礼作乐，制定刑法制度，用来教育百姓，化民成俗。

(5) 阐释《明夷》上六爻能结合礼乐法度解释

司马光云：“上六之象，其言失何？国家之所以立者，法也。故为工者，规矩绳墨，不可去也。为国者，礼乐法度，不可失也。差异而机失，纲绝而网紊，纪散而丝乱，法坏则国家从之。呜呼，为人君者，不可不慎哉。鲁有庆父之难，齐桓公使仲孙湫视之，曰：‘鲁可取乎？’对曰：‘不可，犹秉周礼。周礼，所以本也。’然则法之于国，岂不重哉！”

司马光认为，礼乐法度，为国家之本，失之则国坏。并举鲁国犹秉周礼，齐不敢攻为例说明礼制法度对于治理国家具有无比重要的作用。

《温公易说》以义理说《易》见长，以礼说《易》只是服从其义理的需要，以礼说易在《温公易说》中并不常见，但其易礼之基本精神，温公颇能把握和运用。

三、朱熹易礼思想略论

朱熹（1130—1200），字元晦，一字仲晦，晚年号晦庵、晦翁，别号考亭、紫阳等，徽州婺源（今属江西）人，生于福建龙溪。其父朱松师事杨时弟子罗从彦，为程门三传弟子。绍兴十八年（1148年）及进士第，后历任泉州同安县主簿、枢密院编修、秘书省秘书郎、知南康军、浙江提举、知漳州与潭州等职，为官九年多，清正廉洁，多有政绩。曾修复白鹿洞书院，在岳麓书院与张栻会讲，对推动书院发展起过重要作用。朱熹是宋代理学之集大成者，其理学思想影响元明清三代达700余年之久。

朱熹的易学著作主要有《周易本义》、《易学启蒙》、《太极图说解》、《通书解》，另外《朱子语类》中亦有讨论《周易》的丰富材料。我们探讨朱熹的易礼思想，主要就《朱子语类》、《周易本义》等文献进行分析研究。

朱熹的易学思想以理学为主，但与北宋欧阳修、司马光、程颐等

易学家否定象数学不同，朱熹认为象数不可轻易抹杀，“惟其言不尽意，故立象以尽之。故学者于言上会得者浅，于象上会得者深”。朱熹在象数方面的易学观点，可参看萧汉明教授所著《周易本义导读》一书，本文不作论述。

（一）《朱子语类》之易礼思想

1. 对《乾》卦“元亨利贞”四德及仁与礼关系的阐释

《朱子语类·卷六十八》之《易四·乾上》云：“光祖问：四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者？曰：元是初发生出来，生后方会通，通后方使向成。利者物之遂，方是六七分，到贞处方是十分成，此偏言也。然发生中已具后许多道理，此专言也。恻隐是仁之端，羞恶是义之端，辞逊是礼之端，是非是智之端。若无恻隐，便都没下许多。到羞恶，也是仁发在羞恶上；到辞逊，也是仁发在辞逊上；到是非，也是仁发在是非上。问：这犹金木水火否？曰：然。仁是木，礼是火，义是金，智是水。”

朱熹等认为元为仁，亨为礼，利为义，贞为智，元包括亨利贞，仁包括礼义智，礼义智皆由仁生而来，认为“考不仁之人，安得更有关义礼智？”

在朱熹等人看来，天理即是仁，人欲即指非礼之视听言动等行为，亦即私欲，存天理去人欲，即指存仁心去私心去非礼之心。《朱子语类》云：“窦问君子终日乾乾，是法天否？曰：才说天，便添著一件事。君子只是终日乾乾，天之行健不息，往往亦只如此。如言有个天理，不须问如何存他，只是去了人欲，天理自然存。如颜子问仁，夫子告以非视听言动。去却此四者，更有何物须是仁？”

2. 对“嘉会足以合礼”之阐释

朱熹等认为，人的动容周旋皆中礼，合乎礼制礼仪要求，便是嘉会之会。《朱子语类》云：“问：亨者嘉之会？曰：春天万物发生，未大故齐，到夏，一时发生都齐旺，许多好事都荟萃在这里，便是嘉之会。曰：在人言之，则如何？曰：动容周旋皆中礼，便是嘉之会。嘉会足以合礼，须是嘉其会始得。”“会是会集之义也，人之修为，便处处皆要好，不特是只要一处好而已。须是动容周还皆中乎礼可也，故

曰嘉会，嘉其所会也。”

又说：“嘉是美，会是聚，无不尽美处是亨。盖自春至夏，便是万物畅茂，物皆丰盈，咸遂其美。然若只一物如此，他物不如此，又不可以为会。须是合聚来皆如此，方谓之会。如嘉会足以合礼，则自上文体仁而言，谓君子嘉其会。此嘉字，说得轻，又不当如前说。此只是嘉其所会。此嘉字，当若文之以礼乐之文字。盖礼乐之文，则文字为重。到得文之以礼乐，便不同。谓如在人，若一言一行之美，亦不足为会，直是事事皆尽美，方可以为会。都无私意，方可以合礼。”

又说：“嘉会者，万物皆发见在里许，处得事事是，故谓之嘉会。一事不是，便不谓之嘉会。会是礼发见处，意见却在未发见之前。”

又说：“嘉会虽是有礼后底事，然这意思却在礼之先。嘉其所会时，未说到那礼在，然能如此，则便能合礼。”

又说：“盖春方生育，至此乃无一物不畅茂。其在人，则礼仪三百，威仪三千，事事物物，大小小小，一齐到恰好处，所谓动容周旋皆中礼，故于时为夏，于人为礼。”

朱熹认为，嘉会足以合礼，是指所有事物都一齐恰到好处，都畅茂丰盈，无不尽美，若一事一物之美，若一言一行之美，都不能说嘉会足以合礼。就人来说，要求非礼勿视勿听勿言勿动，方可说嘉会足以合礼，去尽私欲，只存天理，才能说合礼。显然，朱熹是从理学角度从义理角度阐释嘉会足以合礼之义，颇有新意。

3. 对《比》卦田猎之礼的阐释

《朱子语类》云：“问：伊川解‘显比，王用三驱，失前禽’，所谓来者掩之，去者不追，与失前禽而杀不去者，所譬颇不相类，如何？曰：田猎之礼，置旃以为门，刈草以为长围。田猎者自门驱而入，禽兽向我而出者皆免，惟被驱而入者皆获。故以前禽比去者不追，获者譬来则取之，大意如此，无缘得一一相似，伊川解此句不须疑。”

朱熹认为伊川的解释是对的，并以田猎之礼详加解释。

4. 对《履》卦之解释

《朱子语类》云：“问：《履》，如何都做礼字说？曰：定上下，辨

民志，便也是礼底意思。又曰：礼主卑下，履也是那践履处，所行若不由礼，自是乖戾，所以曰履以和行。《谦》又更卑下，所以节制乎礼。又曰：礼是自家恁地卑下，谦是就应物而言。”

朱子认为“定上下辨民志”就是礼，“履”是指践履处要合礼，所行要由礼。

5. 对《观》卦“盥而不荐，有孚颙若”的阐释有自己见解

《朱子语类》云：“盥，非灌之义。盥本为荐而不荐，是欲蓄其诚意以观示民，使民观感而化之义。有孚颙若，便是那下观而化，却不是说人君身上事。圣人以神道设教，是圣人不犯手做底，即是盥而不荐之义。顺而巽，中正以观天下，谓以此观示之也。”

又云：“问：盥而不荐，是取未荐之时诚意浑全而未散否？曰：祭祀无不荐者，此是假设来说。荐，是用事了。盥，是未用事之初。云不荐者，言常持得这诚敬如盥之意常在。若荐，则是用出，用出则才毕便过了，无复有初意矣。《诗》云：‘心乎爱矣，遐不谓矣。中心藏之，何日忘之！’《楚辞》云‘思公子兮未敢言’，正是此意。”

又云：“用之问：盥而不荐，伊川以为盥鬯之初，诚敬犹存。至荐羞之后，精意懈怠。《本义》以为‘致其洁清而不轻自用’，其义不同。曰：盥，只是浣手，不是灌鬯，伊川承先儒之误。若云荐羞之后诚意懈怠，则先王祭祀，只是灌鬯之初犹有诚意，及荐羞之后，皆不成礼矣。问：若尔，则是圣人在上，视听言动，皆当为天下法而不敢轻，亦犹祭祀之时，致其洁清而不敢轻用否？曰：然。问：有孚颙若，先生以为孚信在中而尊严，故下观而化之。伊川以为天下之人孚信颙然而仰之。恐须是孚信尊严，方得下观而化。”

朱子认为“盥”只是浣手，即祭祀之时洗手而已，而不是灌鬯，即以郁鬯香酒灌地迎神，与先儒看法不同，亦与伊川先生看法不同。朱子在与学生的问答讨论中阐述了其理由，并认为伊川先生对“有孚颙若”之解亦误。

可见，朱子与学生讨论时，具有独立思考和独立批判精神，对《观》卦辞的理解并不盲从先儒成说，有自己的独到认识和见解。虽然此说未必是，先儒之说未必非，但对学生来说，此种独立思考和批

判精神，尤其需要培养。

6. 对《噬嗑》卦“噬肤灭鼻”的解说与《本义》不同

《朱子语类》云：“噬肤灭鼻，肤，腹腴托泥处；灭，浸没也。谓因噬肤而没其鼻于器中也。噬乾肺，得金矢，荆公已尝引《周礼》‘钩金’之说。”

《朱子语类》在《本义》之后，认为噬肤灭鼻指因贪吃肥肉而将脖子浸没于鼎器之中。但在《本义》中朱子认为指伤及鼻子，“祭有肤鼎，盖肉之柔脆，噬而易噬者。六二中正，故其所治如噬肤之易，然以柔乘刚，故虽甚易，亦不免于伤灭其鼻，占者虽伤而终无咎也。”二说矛盾，当以《朱子语类》之说为准。

7. 对《坎》卦六四爻及《萃》卦之解释有自己见解

《朱子语类》云：“又问：六四，旧读‘樽酒簋贰，用缶’，《本义》从之。曰：既曰樽酒簋贰，又曰用缶，亦不成文理。贰，益之也。六四近尊位而在险之时，刚柔相际，故有但用薄礼，益以诚心，进结自牖之象。”

《萃》卦认为“大率人之精神萃于己，祖考之精神萃于庙”，“问：《升》《萃》二卦，多言祭享，《萃》取固聚义，不知《升》何取义？曰：人积其诚意以事鬼神，有升而上通之义。”

这些解释都从义理角度讨论，认为祭祀以诚意为重，祖庙为祖先精神聚积的地方，人积诚意才能与鬼神沟通。

（二）《周易本义》之易礼思想

1. 以义理（或理）阐释易礼思想

《周易本义》阐释易礼，往往十分简略，亦往往从义理角度，从理学角度来阐释。吴氏序认为“朱子有言，顺理则吉，逆理则凶，悔而趋吉，各自吉而向凶，必然之应也。”顺理当然指顺天理，包括礼制法度之理。如对《讼》上九爻“或锡之鞶带，终朝三褫之”的解释，即是如此。

《本义》云：“鞶带，命服之饰。褫，夺也。以刚居讼极，终讼而能胜之，故有锡命受服之象。然以讼得之，岂能安久？故又有终朝三褫之象。其占为终讼无理而或取胜，然其所得，终必失之，圣人为戒

之意深矣。”

解释《比》卦九五爻认为“显其比而无私”，无私即从天理。《本义》云：“一阳居尊，刚健中正，卦之群阴皆来比己。显其比而无私，如天子不合围，开一面之网，来者不拒，去者不追，故为‘用三驱，失前禽’而‘邑人不诫’之象”。

《随》上六爻：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”《本义》认为祭祀有诚意则吉。《本义》云：“居随之极，随之固结而不可解者也。诚意之极，可通神明，故其占为王用亨于西山。亨，亦当作祭享之享。自周而言，岐山在西。凡筮祭山川者得之，其诚意如是，则吉也。”

2. 以占筮与解释二者相结合，说明易礼之理

《本义》释《晋》卦辞“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”云：“晋，进也。康侯，安国之侯也。‘锡马蕃庶，昼日三接’，言多受大赐，而显被亲礼也。盖其为卦上离下坤，有日出地上之象，顺而丽乎大明之德。又其变自观而来，为六四之柔进而上行以至于五，占者有是三者，则亦当有是宠也。”

六二爻：“晋如愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。”朱子解释说：“六二中正，上无应接，故欲进而愁。占者如是而能守正则吉，而受福于王母也。”

王母，指六五，盖享先妣之吉，占而凡以阴居尊者，皆其类也。《本义》认为“受兹介福”为享先妣之祭祀，守正则吉，谨守中正之道，则会获得吉祥后果，占卜即如此。

朱子释《家人》九五爻“王假有家，勿恤，吉”为聘纳后妃则吉占，认为有柔顺中正之德则吉。《本义》云：“假，至也，如假于太庙之假。有家，犹言有国也。九五刚健中正，下应六二之柔顺中正，王者以是至于其家，则勿用忧恤，而吉可必矣。盖聘纳后妃之吉占，而凡有是德者遇之，皆吉也。”

《解》卦九二爻：“田获三狐，得黄矢，贞吉。”朱子认为此爻为田猎时占卜之吉占，去邪媚而得中直，守其正则吉。《本义》云：“此爻取象之意未详。或曰，卦凡四阴，除六五君位，余三阴即三狐之象

也。大抵此爻为卜田之吉占，亦为去邪媚而得中直之象，能守其正，则无不吉矣。”

《萃》卦辞：“亨，王假有庙。利见大人，亨，利贞。用大牲吉，利有攸往。”《本义》认为是王者卜祭之吉占，必利于守正，所聚不正，则不能亨通。《本义》云：“萃，聚也。坤顺兑说，九五刚中而二应之。又为泽上于地，万物萃聚之象，故为萃。‘亨’字，衍文。‘王假有庙’，言王者可以至于宗庙之中，王者卜祭之吉占也。《祭义》曰‘公假于太庙’是也。庙所以聚祖考之精神，又人必能聚己之精神，则可以至于庙而承祖考也。物既聚，则必见大人而后可以得亨。然又必利于正，所聚不正，则亦不能亨也。大牲必聚而后有，聚则可以有所往，皆占吉而有戒之辞。”

释《萃》卦六二爻“引吉，无咎，孚乃利用禴”时认为中正诚实，薄物之祭亦可。《本义》云：“二应五而杂于二阴之间，必牵引以萃，乃吉而无咎。又二中正柔顺，虚中以上应。九五刚健中正，诚实而下交，故卜祭者有其孚诚，则虽薄物亦可以祭矣。”

《巽》卦九二爻：“巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。”朱子认为此爻为竭诚以祭祀之吉占。

《本义》云：“二以阳处阴而居下，有不安之意。然当巽之时，不厌其卑，而二又居中，不至已甚，故其占为能过于巽，而丁宁烦悉其辞以自道达，则可以吉而无咎，亦竭诚意以祭祀之吉占也。”

第五节 王夫之易礼思想综论

明清之际的王夫之，有十分丰富的易礼思想，梅珍生博士曾经写过专题论文《王夫之‘因易以生礼’的源流论》一文加以探讨。笔者主要就王夫之的易礼思想、易礼阐释特色等两个方面加以探讨。

一、王夫之易礼思想论析

对于《易》与礼的关系，汉代人做过探索。

班固《汉书·艺文志》说：“六艺之文，《乐》以和神，仁之表

也。《诗》以正言，义之用也。《礼》以明体，明者著见，故无训也。《书》以广听，知之术也。《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰《易》不可见，则乾坤或几乎息矣，言与天地为终始也。”

六艺之文，《乐》以和神，表现仁；《诗》以正言，表现义；《礼》以明体，表现在行动上；《书》以广听，表现知；《春秋》以断事，表现信。即《乐》、《诗》、《礼》、《书》、《春秋》表现为仁、义、礼、知、信等人道五常，人道需五常而备，五常之理体现在五经之中。《易》为“五经之原”，即《易》包含了“仁义礼知信”等五常人道内容在内，当然《易》还包括了天道与地道的内容在内。

《乾凿度》亦讨论了《周易》中的仁义礼智信等人道五常之内容，第一节我们已有引述，在此不再赘述。

汉代陆贾《新语》说：“先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道，民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼之序。”陆贾亦认为，人道由《易》而来，由《易》而定，人道当然指仁义礼智信等五常内容，五常中重点指礼，即所谓“父子之亲、君臣之义、夫妇之道、长幼之序”等等礼制内容。

王夫之继承了前辈易学家的思想，同样认为礼之道来源于《易》道。王夫之在《周易外传》中说：“周以礼立国，而道肇于《易》。”

梅珍生博士认为王夫之“对《易》作为礼的本原，作出了新的论证。”梅博士从这三个方面进行了论述。第一，王夫之认为《易》、礼在起源时间上约略相同。“礼之兴也于中古，易之兴也亦于中古。”第二，“圣人之教，有常有变”，礼乐为常，《易》则主变。第三，《易》包含礼的种种原则，“《易》兼常变，礼维贞常。”《易》涵盖了礼的基本原则，易作为道的大全，是普遍的，是礼的一般原则；礼则是具体的，《易》所揭示的吉凶，在人事方面的体现，与礼相同。梅珍生博士说：“从礼方面看，违礼或应礼是人生举动吉凶的根源”。王夫之云：“礼合天经地纬以备人事之吉凶，而于《易》则不敢泰然尽用之，于是而九卦之德著焉。”

就人道五常而言，王夫之论述了仁与礼的关系。我们知道，“仁”

与“礼”是儒家学说中的两个最重要核心的概念。《论语》一书的思想就是围绕着“仁”、“礼”而展开的。《文言传》亦将“元”释为“仁”，“元亨利贞”为全《易》之纲领，尤其是“元”字，更是整个《周易》的核心，《文言传》云：“元者善之长也”，“君子体仁足以长人”，因此阐述“仁”与“礼”的关系，在《易》学亦具有重要意义。

王夫之云：“易曰：显诸仁，藏诸用。缘仁制礼，则仁体也，礼用也。仁以行礼，则礼体也，仁用也。体用之错行而仁义之互藏，其宅固矣……故子曰复礼为仁。大哉礼乎，天道之所藏而人道之所显也。”王夫之在《礼记章句序》这一段论述里揭示了仁与礼互为体用的相互关系，“缘仁制礼”，“仁”是礼制定的来源与依据，“仁以行礼”，仁是行礼实践礼的必然要求。

王夫之接着说：“仁之经纬斯为礼，日生于人心之不容已，而圣人显之……记（指《礼记》）之与礼相倚以显天下之仁，其于人之所以为人，中国之所以为中国，君子之所以为君子，盖将合是而无以立人之本，是《易》、《诗》、《书》、《春秋》之实蕴也。”

王夫之认为仁与礼为本。是人之所以为人、君子之所以为君子、中国之所以为中国的根本，也就是说，仁与礼，是文明化的人的标志，是进步与否、道德与否的标志。

王夫之的易礼思想十分重视践履的意义，因为“履”，“礼”也，能定上下之志，定尊卑等礼制秩序。王夫之云：“是故谨于衣裳袷袷，慎于男女饮食而定其志，则取诸履”（《周易外传》）。王夫之在《周易内传》解释《履》卦大象辞“辨上下、定民志”时说：“风火地类，唯泽最处卑下，与天殊绝，各履其位而不相乱，君子之于民，达志通欲，不如是之问隔，唯正名定分，礼法森立，使民知泽之必不可至于天，上刚严而下柔说，无有异志，斯久安长治之道也。三代之衰，上日降而下日升，诸侯、大夫、陪臣、处士递相陵夷，匹夫起覬觐之思，唯志不定而失其所履，虽欲辨之而不能矣。”

王夫之认为辨上下定民志，则正定名分，礼法森立，上刚严，下柔顺，百姓无异志，礼制秩序井然，这是长治久安之道。如果不辨上

下不定民志，则为三代衰世，递相陵夷，上侵下暴，为乱世之道了。

二、王夫之易礼阐释特色简论

王夫之为明末清楚的大思想家和大哲学家，亦称得上独步千古的经学大师，王夫之自己期许颇高，力图通过对六经的文本阐释，通过创造性的阐释，建立一套系统哲学，以寻找救国救民的真理，夫之曾云：“六经责我开生面，七尺从天乞活埋。”可见其抱负之宏大，决心之坚忍，精神之卓绝。

夫之解《易》，亦不拘限于前人之窠臼，他以阴阳往来、乾坤并建思想为解易之整体框架结构，其于以礼释易，亦往往重于新说新论，新见迭出，析礼透彻，颇有合理之处。

（一）关于《归妹》卦为赘婿之新说

我们知道，易学史上的绝大多数学者，几乎都一致肯定《归妹》卦为媵婚制，是说帝乙嫁妹妹之事。但王夫之一反旧说，认为归妹是指帝乙嫁给女方家，“妹”指女方，即帝乙之妻也。

夫之云：“往而即之以为家曰归。‘女归’者，女外适而以夫家为归也。‘归妹’者，男舍其家，出而就女以为归也。卦自泰变，阴阳本有定交，而乾上之阳，出而依阴，坤下之阴，反入而为主于内，就近狎交，不当其位。男已长，女方少，相说而动以从之，卦德之凶甚矣。故无所取象，无所取德，而直就其占言凶，言无攸利，与剥卦同而尤凶。但举卦名，已知为不祥之至，勿待更推其所以凶也。征凶者，以往而凶。阳不往，则阴不入而干阳。妇之不顺，皆夫轻就之情导之也。既言凶，又言无攸利者，往归之意，以为利存焉，而不害适以贻害。君子之屈于小人，中国则折于夷狄，皆见为利，而自罹于害。失其位，而利可缴乎？然唯征斯凶，则初之得位而安于下，二五之居中而不动，固可以免。所以彖凶，而爻或有吉存焉。不征，则不凶矣。”

王夫之认为，“女归”指女外嫁而以夫家为归，“归妹”刚好相反，男舍自己之家，出外而就女方之家，以为归。夫之批驳了这种见小利而背大义的非礼行为，认为妻妇不顺，丈夫轻就女方之家会导致

凶的后果。

王夫之在《周易稗疏》“帝乙归妹”一节中对“归妹”一事加以辨正，认为男就女，“归妹”即今之赘婿，为周以前之礼俗，为周以前之昏礼。

夫之云：“旧说谓帝乙为纣父，而《本义》云帝乙归妹之时亦筮得此爻，而后获祉。文王作《周易》，周公系爻辞，与商筮之用《归藏》者，象占又异。安得沿袭商筮以占吉凶？况《归妹》爻辞亦云帝乙归妹，又何说邪？元亨利贞，穆姜筮之即凶。帝乙之吉，非其位、非其时者，安能吉也。抑按史称帝乙之元妃，无子早歿，固微子之母为媵妾，元妃歿，乃摄内主而生纣，为嫡子。帝乙之妃既夭而无出，帝乙又一传而殷以丧亡，何凶如之，安得‘以祉元吉’邪？殷之天子皆以十干为号，其号乙者，汤称天乙，又有祖乙、小乙，不但纣父之为乙，则必有得淑女，广继嗣，以受天祐者，非纣父明矣。其云归妹者，乃阳下于阴之辞。二为帝，五为妹，阳反居中于内，阴反正位乎外，男来就女之象。婚姻之礼，至周始定。自周以前，男来就女，如今之赘婿，虽天子之贵，亦或用此制，故曰归妹，言往归于妹，与《渐》之言女归者异，《泰》有此象，王氏曰：‘女处尊位，降身下二’，是帝乙之女归夫家，非归妹也。考古时必以其时，于《易》而得周以前之昏礼焉。《周礼》定而秦汉日严，故有赘婿谪戍之法。至唐宋以下而又乱。今则子舍父母而事他人、冒他姓者，伦愈敦矣。”

王夫之认为，“帝乙归妹”之“帝乙”并不是纣父“帝乙”。夫之又认为古代即周代以前婚礼中有男就女之制，虽天子之贵，亦或用此制。

对于《归妹》卦之“归妹”的理解，笔者主张为殷商媵婚制，即殷王帝乙下嫁其妹，但并不是说王夫之此种理解毫无意义。虽然《归妹》卦中的“归妹”不作男就女方之家做赘婿解释，但夫之先生提出的周代以前有男就女方、男方嫁给女方这种婚俗婚礼制度，应该是可信的。这种婚制实际上是母系氏族社会中女权制的反映，不少民俗史料表明少数民族曾有这种婚姻形式。《周易》中《晋》卦九二爻云“受兹介福，于其王母”，笔者认为“王母”可能指女君王、女酋长之

类的女性统治者。周穆王时西游遇见“西王母”的神话，则曲折地反映了当时西部边疆地区有女性部落首领有女王这类历史现象。以女性为中心为主的婚俗，应是女权社会母系社会的一个基本特征。因此王夫之提出这种男方嫁到女方家为赘婿的历史现象在殷商时代，即《周易》时代应该存在。

（二）对《豫》卦“殷荐之上帝，以配祖考”的新见解

王夫之在《周易稗疏》卷一中对“殷荐之上帝，以配祖考”作了新的解释。夫之认为“殷”指“中也”，指祭祀在四仲之月，即仲春、仲夏、仲秋、仲冬等四个仲月。雷在地中出现，即指仲春。并认为事天以质不以文，殷作盛解，盛荐与盛乐都不符合事天之义。

王夫之云：“殷，旧释盛也。乃连荐为文，不云作盛乐，而云盛荐，于文义未安。郊祀之礼，事天以诚不以文，未闻及其盛美。后世用大乐，备宫县，梁武帝博考礼文，订正改撤是也。唯大芸用盛乐者，以阴阳不和而不雨，故乐极其盛，以感召和气，即非以崇德，且郊祭遍祀山川百神，不止上帝。按《尧典》：‘以殷仲春’，殷，中也。郊以日至，乃冬气之中。祖考之祭亦在四仲之月，故曰殷。雷之出地在仲春，亦中候也。”

王夫之对“以配祖考”也提出了新的阐释，认为郊祀之配只有祖没有考。王夫之云：“以配祖考，旧说以祖考配帝，亦非是。郊之配唯祖，而考不得与。且祖配帝，非帝配祖，当云配以祖考，荐之上帝，不应云以配祖考。盖配之为言合也。乐以象德，所以象祖考之德，感以其志气而合漠，故曰以配。凡此类皆顺文求之，斯得其解，不可屈文义以就己说，则无不可通矣。”

（三）对《噬嗑》卦“灭趾灭鼻灭耳”的新见解

王夫之《周易稗疏》云：“灭犹没也，如水淹物，湮灭其中而不见也。《内则》‘灭鼎’及《大过》‘过涉灭顶’，皆隐没不见之谓。‘屨校’，足械，今徒罪人所著者。‘何校’，犹今之枷也。‘屨校’著于胫，从上视之，则不见趾。‘何校’在项，从下视之，则不见耳。‘肤’，大胛无骨。贪食无状，捧而啖之，则上掩其鼻。旧未注明，疑于绝灭，则噬肤何至剿其鼻，过涉何至濡其首邪？”

王夫之此释与传统旧注不同，确有其道理。

(四) 认为《大过》卦初六爻“藉用白茅”指郊祭

王夫之《周易稗疏》云：“古者席地而坐，别无食床，其爵俎豆筵措于地，无藉之者，礼文具可考证。唯郊祀上帝，礼无其文。则此以茅之白秀铺地而藉，盖郊也。故系传曰微物而重用之，郊坛地狭，登、降、献、荐，执事者趋跄于侧，虑易倾仄，故以茅藉之而使安妥。君与执事，虔格将享，万不至于倾覆，而尤必藉之，故曰慎之。至所以用茅者，事天以质，不敢以人为之美荐也。初六载三阳以上事九五之天位，故其象若此。”

王夫之详细解释了“藉用白茅”为郊祀上帝的理由，其论述颇有说服力，符合古代礼制精神。

(五) 对《归妹》卦上六爻“承筐无实，刲羊无血”的新解释

王夫之在《周易稗疏》中认为士刲羊为摄礼，认为无血之羊非特杀，指士女以吝而废礼。王夫之云：“筐非奩具也，《士昏礼》所谓‘笄’也，织竹为之，实榛、栗、枣、修以贄见舅姑者。刲羊者，合鬻之牢鼎，士而用大夫之少牢，摄礼也。无血之羊，非特杀者。士女皆以吝而废礼，恶俗也，故无攸利，旧说未详。”

王夫之以礼释易颇有新见，他着重从义理从礼制上面进行分析，通过上述几例略可窥见其特色，当然，王夫之以礼释易远不止上述几例，笔者略举几例只是为了说明其特色而已。

第六节 张惠言《虞氏易礼》的易学成就

张惠言，字皋文，清代著名易学家，经学师承惠栋、江永，研究虞翻易学卓有成就，著《虞氏易礼》两卷，在辑汇虞翻有关易礼注释的材料的基础之上，对易礼作了比较全面的探索和分析，有独到的看法和精深的研究。虞氏《易》注并不以易礼见长，而往往以卦变说、互体说、当位说解释卦爻辞，十分重视在易象的基础上解释《易》辞义理。如虞翻注《易》之《晋》，“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”，并没有阐释锡马蕃庶为何礼，他只是重点阐述易象，即《易》辞之象为

何物，如虞氏所云：“观四之五，晋，进也。坤为康，康，安也。初动体震，震为侯，故曰康侯，震为马，坤为用，故用锡马。为多，坤为众，故蕃庶。离日在上，故昼日。三阴在下，故三接矣。”虞氏注说，《晋》卦由观四之五而来，《晋》卦中有坤象、震象、离象，坤为康，震为侯，因此说康侯。坤为用，震为马，因此说用锡马。坤为众，因此说蕃庶。离为日，在上，因此说昼日，三阴爻在下，因此说三接。虞氏易注中的易辞，每一个字都是建立在相应的易象的基础之上的，但虞氏在注里，并没有对《晋》卦中的易礼作进一步的阐释与申述。因此说虞氏《易》注并不是以易礼注解见长。但张惠言却能够在深刻把握虞氏易注的基础之上，将相应的与易礼相关的易注材料汇编在一起，能够在虞氏易注的基础上阐释、引申、考证、论述相应的易礼问题。在某种意义上说，《虞氏易礼》应该称作是张氏发掘出来的易礼，称作张氏易礼，更为准确。套用一句俗话，张惠言的《虞氏易礼》，应该是旧瓶装上了新酒。

张氏《虞氏易礼》，有很高易学成就。在易礼研究方面，张氏称得上是古往今来屈指可数的专家之一。张氏本擅长汉学，汉《易》中象数本为根基，虞翻是汉学象数派的集大成者，虞氏易注又以象数解易为根基。张氏在《虞氏易礼》中提出了整体的系统的观点，在这个整体系统的观点的前提下，有条理地分门别类地对与礼制相关的卦爻辞相应进行逐步阐释解说。其中不乏对前贤时修的有关观点的引述、批驳和修正，有些见解十分深刻。

《虞氏易礼》贯彻于全书的一个基本的观点就是：《周易》一书是殷周之际时代激烈变化的反映，《易礼》也正是这个时代新旧思想及其有关制度变化的反映。

当然，《易》为殷周之际时代的反映，这个观点并不新鲜，《系辞传》中的作者早就提出来了，《系辞传》云：“易之兴也，其当殷之末世周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”殷周革命是贯穿《虞氏易礼》全书的一条红线，也是张氏解说易礼的一条主线。张氏的功劳在于他将《易》中反映这个时代巨变的有关易礼的卦爻辞找出来了，并进行了相应的论述。也就是说，他将这个观点进行了具体的落实与证明，

并建立了一个系统的框架结构，将所有的易礼纳入了他自己创建的框架结构之内，体系性很强，这就是他的过人成功之处。在分析论述中不乏真知灼见，并时有大胆的观点出现。

一、直接反映殷周革命的易礼之卦及其卦爻辞

（一）认为《晋》、《升》、《明夷》三卦直接反映了周家受命的情况

1. 《晋》卦“谓四晋而丽王也”，“是天子衰，下有方伯存其政，率诸侯以朝天子。”“康侯谓安国之侯。”

张氏认为，“锡马蕃庶”，指的是觐礼，即方伯诸侯觐见享王之礼，即“匹马卓上，九马随之，以享王也”，“昼日三接”，指的是“将币三享也”。

张氏明言《晋》卦说的是“文王为方伯，以服事殷之象”，即《晋》卦是说文王为殷王方伯，率领诸侯朝见殷王，匹马卓上，九马随之，将币三享。

张氏具体分析了《晋》卦的卦象爻象，以论证其观点。认为“四观之五，天子也。五柔进，康侯辅王之象。初则侯，二三体屯震，皆初之上行也。四虽之五易位，然以象王母，则非天子中兴之象可知，盖王者受命之符也。”张氏看来，《晋》卦“五柔进”，指的是康侯辅佐王之象，四之五易位，象王母，非天子中兴之象，那么此时之天子当指殷末之天子了。

张氏认为《晋》卦初六爻，指的是文王困于羑里之象。“独行正”指的是“文王阴行为善”。“未受命”指的是未受天命。

张氏认为《晋》卦六二爻，“二应五，象丽五功成，王迹始起”，“贞吉者，守臣节也。”王母指的是周族先妣，即姜嫄，认为“周之王业，始于后稷，后稷即姜嫄之封，故周之受福自王母。”

六三爻“三众允，宁侯之信著也”，下三阴爻一起跟随康侯觐享天子，说明康侯的信用昭著于诸侯。

2. 《升》卦为文王告受命为王之卦

张氏对《升》卦的理解非常大胆，明言《升》卦为文王受命称王之卦，这与许多先儒的看法相违背，因为文王是“三分天下有其二，

犹服事殷”，当然，张惠言所说亦有他的理由。

张氏云：“阳之息卦始于《升》，王者受命之义也，柔以时升，主五升二，为二作阶，使以五为尊位，则尧舜之荐舜禹也。然此主坤民顺德，初允升，三升虚邑，四享岐山，上利不息，则五亦以坤臣论，非天子荐之。”“卦辞曰南征吉，四曰王用亨于岐山，则文王巡守在时祭之后，南征故用禴也，此始受命称王之象。”

3. 《明夷》卦为殷周革命之卦

张氏认为《明夷》卦反映了殷周革命的史实，“殷周之文，莫著于此”。

4. 张惠言认为《晋》、《升》、《明夷》三卦为殷周革命之卦

张氏云：“易著殷周革命之文，《象传》言之，《纬》言之，汉儒莫不言之，后人不敢道文王受命称王改制，遂使大义沦晦。岂知圣人膺录受图灿然，天人相与而易姓，七百二十轨为易道之至大哉。具说此三卦，其余随文而见者多有，以义可推。”至如干宝之《易》，六十四卦之事都说成是以周代商之事。文王是否称王改制，是一个学术上的大问题。张氏这个观点，还有待于后来者考证。但张氏认为《周易》某些卦辞爻辞反映了殷周革命的实际情形，应该是正确的，他认为不应该将六十四卦都看成是殷周革命之文，这个无疑也是正确的。

（二）《临》卦为商卦，著周正

虞翻、郑氏等都认为《临》卦于殷商为六月卦，于周正则为八月卦，卦辞著“八月有凶”，用周正。

虞翻曰：“与《遁》旁通，《临》消于《遁》，六月卦也，于周为八月。《遁》弑君父，故至于八月有凶。荀公以《兑》为八月，《兑》于周为十月，言八月失之甚矣。”

郑氏曰：“《临》大也，阳气自此浸而长大，阳浸长矣，而有四德，齐功于乾，盛之极也。人之情盛则奢淫，奢淫则将亡，故戒以凶也。《临》卦斗建丑，而用事殷之正月也。当文王之时，纣为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周改殷正之数云。《临》自周二月用事，迄其七月，至八月而《遁》卦受之，此终而复始，王命然矣。”

张惠言认为：“《临》者阳之盛，息为《升》，为《明夷》，周家受

命于《升》则《临》为商卦也。《姤》注云，孔子行夏之时，经用周家之月，夫子传象象以下，皆夏家月。”

《临》卦为商卦，但著周正，当然反映了殷末周初激烈的时代剧变的情况。

二、卦爻辞中的吉凶军宾嘉五礼

（一）吉礼

1. 祭祀之礼

（1）祭天：

①《益》亨帝

张惠言引《易纬·乾凿度》，说明《益》卦六二爻辞：“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用享于帝，吉”，指的是祭天之礼。

《乾凿度》曰：“《益》者，正月之卦也，天气下施，万物皆益，言王者之法天地，施政教，而天下被阳德，蒙王化，如美宝，莫能违害，永贞其道，感受吉化，德施四海，能继天道也。王用享于帝者，言祭天也，三王之郊，一用夏正，天气三微而成一著，三著而成一体。方知此之时，天地交，万物通，故《泰》、《益》之卦，皆夏之正也。此四时之正，不易之道也。故三王之郊，一用夏正，所以顺四时，法天地之道也。”

张氏引《乾凿度》认为，《泰》卦、《益》卦用的都是夏正，二卦于夏正皆为正月之卦，王要举行郊祭，祭祀上帝。

张氏又引蔡邕《明堂月令论》说：“《易》正月之卦曰《泰》，其经曰：‘乃择元日，祈于上帝’。是郊天享帝之事也”。

《泰》卦与《益》皆为正月之卦，《泰》卦在孟春之月举行祈谷于上帝的祭天之礼，《益》卦也该会如此。

张惠言进一步以五德之运来说《益》卦六二之辞为“南郊祭感生帝也。”

张氏云：“帝王之兴，各得五德之运，则各得天之五精而生，故南郊各祭其德之帝，谓之感生帝，百王一也。周自后稷感神灵而生，尧帝命之有邰，为二王后，得祀天。故《生民》诗曰：‘后稷肇祀’。

后稷在尧时为高辛之后，帝辛以木德王，故周郊苍帝，自后稷肇祀也。王者受命圜丘，祭上帝。五时祭五帝，其帝皆无所变革，所改者唯南郊帝耳，故特言之耳。”

张氏认为，《益》六二为祭天之郊祭，为祈谷之祭，祭上帝，即苍帝时以后稷为配，即感生帝也。

②《豫》荐上帝

《祭法》云：“周人祖文王而宗武王”。张惠言推测，《诗·周颂·维清》奏象舞，“肇禋迄用有成”，那么大概是象舞既成，为明堂而荐文王之功，宗祀以配上帝。

③《鼎》亨上帝

张氏认为《鼎》为“乾元出震之消息，《离》五应《屯》五，《复》初生焉。故四变震，象上帝，谓五也。《鼎》三正位凝命，莫大于亨上帝。”

《鼎》卦三正位凝命，当举行亨上帝，祭天之礼。

(2) 封禅之礼：《随》、《升》

张氏引《乾凿度》曰：“《随》者，二月之卦，蓍决难解，万物随阳而出，欲待九五拘系之，维持之，明被阳化而阴欲随之也。譬犹文王之崇至德，显中和之美，拘民以礼，系民以义。当此之时，仁恩所加，靡不随从，咸悦其德，得用道之正，故曰王用享于西山。”

《乾凿度》引孔子的话说《随》卦是二月之卦，阴阳化而阴欲随阳，犹如文王之至德，以礼义治理百姓。王用享于西山当指文王在岐山举行祭祀活动。

张惠言认为《随》卦“享西山”与《升》卦“亨岐山”相同。《升》卦为文王受命之卦，“故言岐山，著王业之所始也”，言《升》卦为文王受命封禅之礼。《随》卦为封禅之礼，“《随》体观，省方观民，升，南征吉，是即巡狩封禅也”。（引惠栋语）

(3) 宗庙祭祀之礼

①“盥而不荐”指四时宗庙之祭礼

张惠言认为惠征士指“盥而不荐”为禘祭，是错误的。张氏认为，“盥而不荐”指的是四时宗庙之祭，不专指禘祭。

张氏引郑注《震》“不丧匕鬯”云：“人君于祭之礼，匕牲体，荐鬯而已，其余不亲为也。升牢于俎，君匕之，臣载之。”

张氏认为：“盖人君之祭，盥以匕牲，盥以酌献，荐牲则卿大夫为之，故曰下观而化也。”

张氏又以虞氏易礼之象阐释此卦义，张氏云：“以象言之，巽为郁草，上之三，坎为酒，艮手持之，灌献象也。坎棘为匕，艮手持棘，坤牛在下，匕牲象也。坎木为俎，坤牛在下，未升俎，故不荐象也。象曰四时不忒，明宗庙之祭，总具此义，不专于禘矣。”

②禴祭：《萃》六二、《升》九二、《既济》九五

张惠言认为殷礼四时之祭名与周礼不同，他同意孔仲远的看法，认为是文王改变了这种礼制。殷没有禴祭之名，周才有禴祭之名。

张氏云：“爻言而有信者三，皆在二体离，故注以夏祭释之。殷礼，四时之祭，春曰禴，夏曰禘。周则改之，春曰祠，夏曰禴。以禘为王者之大祭。《天保》文王之诗而言‘禴祠烝尝’，孔仲远以为文王改制，此礼是也。《萃》‘王假有庙，用大牲吉’，是时会诸侯之事。《升》‘南征吉’，‘亨于岐山’，是巡狩封禅之事。二者皆在时祭后行之。故各于二言而有信，举一以该三，且以明改制也。《既济》，王者功成治定，当颁典礼，卦亨在二，二不当王，五虽正位，初吉终乱，故皆以诸侯言之，谓之邻。东邻杀牛者，殷之禘也。西邻禴祭，周之禴也。不王不禘，故不如西邻之时矣。然文王不言禘制者，立庙追祖所自出，殷人已然，审禘昭穆，亦因殷祭之义，但明时祭之不用禘，则禘之大祭，足以明之矣。”

③二簋用享：同姓之士祭宗庙之礼

张氏认为，《损》之二五正，成《益》，反乎《既济》，《益》道成《既济》，定耒耨之利，即获得了粮食，如黍稷之类，荐之宗庙，故用享也。特性馈食设两敦，黍稷及簋，佐食簋钶。变敦为簋，说的是允许同姓之士用周之礼器，因此说“二簋用享”指的是同姓之士祭宗庙之礼。王者功成治定之后制礼，从士开始，因此以“二簋用享”为士祭宗庙之礼。

（4）继世承位之礼

①《涣》“王假有庙”，为嗣王受册命于先王之庙

张惠言云：“否乾为先王，则四之二，为嗣王可知。王假有庙者，受册命于有庙也。《书》之《顾命》‘康王受册祖庙’正是此礼。《周本纪》云：‘成王既崩，二公率诸侯以太子钊见于先王庙……作《顾命》’，先儒以为在殡宫，非也。既受册命，释冕而反丧服，则九二涣奔其机，尊者在庙，必设几……九五涣汗其大号，涣王居，则逾年称王而即位也。艮为时，乾为首，首时正位，然后称王。象曰正位，谓此也。”

②《离》为继世之卦

郑氏注《象》曰：“明明相继而起，大人重光之象。尧舜禹文武之盛也。”注六二云：“喻子有明德，能附丽于其父之事，文王之子发、旦是也。”

张惠言认为：“离坎之际，剥复之交，序卦承大过，坎陷而有所丽，则郑义以为继世是也。离阴丽坎而正，出涕嗟若而吉，若太甲之思庸也。”

张氏认为，《离》卦为明王相继之象，比喻王子有明德，能继承父王之宏业。

③“得妾以其子”明周道庶子为嗣王继位之礼

庶子为王，是一种王位继承的特例，周道以嫡子为王，是常例。《鼎》卦的“得妾以其子”，张惠言云：“《鼎》，正位凝命，莫重于庶子王。故初以享上帝之象言之。《大壮》震长子，颠入《大过》，长子死也。《鼎》正位享上帝者三，而初之成震，由初出之四，是三为初之子，而初由《大壮》震来，为长子之妾，明长子死，虽无嫡孙，犹立妾子不立世子之弟也，此周道也。”

④“不事王侯”为“不治王侯之事”，为让国之子

张惠言对郑氏注有肯定有修正，他说：“郑氏谓文老致事，不得事行文事，则高尚之义，郑说为长。然郑以爻辰在我，得乾气，为父老。经于初言有子考，则父已死，诸爻皆言代父之事，而上方致养，于义未安。寻上《泰》初本乾元，宜为乾后，今初体《随》，震为王，三体蛊，震为侯，上贵无位，疑为让国之子，如泰伯仲雍者，不事王

侯，为不治王侯之事也。古无其说，论之以侯正焉。”

张惠言的这一说法，确实前无古人，也有理。

⑤《讼》六二、六三爻：卿大夫之采地及世禄礼制

郑氏云：“小国之下大夫，采地方一成，其定税三百家，故三百户。”

张惠言认为：“郑极言俭薄之禄，故言小国之下大夫耳。《杂记》注云：‘诸侯之大夫邑，有三百户之制’，亦据《易》为说也。以经义言之，二三四同体，为五之臣，三云或从王事，则二亦非诸侯之大夫，盖采地之薄极于三百户，天子大夫亦有之也。”

张惠言认为，二为大夫，并不是小国诸侯之下大夫，应为天子大夫。天子大夫，亦有采地薄至三百户的。

张惠言认为，“食旧德”，谓食父故禄，即享用死去父亲原有的食禄，享有食禄的世袭特权。“或从王事”，指“复父故位”，即承袭父亲原有的爵位，当然，要继承父亲原有的爵们，要有贤能的儿子才行。

张氏引许氏《五经异义》云：“古者春秋左氏说卿大夫得世禄，不世位，父为大夫，死，子得食其故采地，如有贤才，则复父故位。”

张氏加案语说：“《易》爻位三为三公，二为卿大夫，曰食旧德，谓食父故禄也。《诗》曰：‘凡周之士，不显亦世。’《孟子》曰：‘文王之治岐也，仕者世禄。’知周制世义也。郑无驳，与许同。据此，则食旧德者，世禄。或从王事，复父故位也。注云：‘无成，二三皆为公卿，有采之象，则四之即命，亦是命以采地可知也。’

（二）凶礼

（1）“齎资涕洟”为天子吊诸侯之丧礼

张惠言说：“此（《萃》）卦三不应上，至易四而后应，齎资之象，在易四之先，则非三哀上，皆五为上之哀也。上本观四，四为诸侯，在观艮为股，巽为股，又艮为宗庙之上，上又宗庙，是同姓诸侯为天子大臣。涕洟者，王哭之于庙也。齎资者，王赙之。《周官·宰夫》注云：‘天子吊诸侯，加恩厚则有赙焉。’

张氏认为，“涕洟”指王为诸侯之丧哭于宗庙，“齎资”指王为诸

侯之丧赠送丧资，即称“赙”。因此张氏认为，“齎资涕洟”是指王为诸侯吊丧之礼。

(2) “凶事用圭”象诸侯相赠之礼

惠征士云：“凶事，丧事。以丧礼哀死亡，是益之义也。礼含者执璧将命，赠者执圭将命，皆西面坐委之宰，举璧与圭，此凶事用圭之礼。”张惠言云：“益三阳死坤中，初以上来益三，三伏阳出，上还益初，初震为诸侯，三为公，在坤为邦国，故象诸侯相赠之礼。伏阳出正位，象嗣君也。象曰故有之，言能守其国而不失也。”

张惠言认为“告公用圭”是指诸侯相赠之礼，而非指王锡公侯之礼，是指丧礼，而不是指锡命礼。

(三) 军礼

(1) 军礼

①师

师者，军旅之总名。郑氏云：“多以军为名，次以师为名，少以旅为名”。师者，举中言之是也。

张惠言分析说：“消息之法，《谦》通《履》，而降《师》，《师》《同人》而《升》《比》，《乾》入《坤》中，以阳征阴，而阴比之，故名曰《师》。《师》与《同人》旁通，《同人》五云：‘大师克相遇’，即此阴阳不同，故用师征之。《周礼》曰：‘以军礼同邦国’，谓此矣。军礼之正，诸爻体师，乃有征伐象。”

张惠言认为《师》卦诸爻皆有征伐之象，《师》卦与《同人》卦旁通，以阳正阴，故有用师象。《周礼》有以军礼同邦国之语，即说的是用师之事。

惠氏根据《周官·大师》“执同律以听军声”，以“同律”释“师出以律”之“律”，但张氏认为不如释律为法为妥。

张氏又认为，上爻为宗庙爻，“封赏必于宗庙，故言开国承家是也。”

张惠言同意崔憬的看法，“师左次”之“左次”，应该释为常备师。张氏云：“师莫善于有备，崔憬释左次为常备师是也。师莫大于赏罚，故言三之舆尸，以备其义。”

②《巽》六爻皆言军礼

张惠言认为：“巽初爻曰利武人之贞，二曰用史巫，四曰田获三品，上曰丧其齐斧，大抵六爻皆军礼，与师相出入，具易事篇。”

③《同人》大师言军礼

张氏云：“《同人》同《师》义，取九五通天下之志，三四据二相攻，二号咷于五，五以大师克之，此象合好同恶也。三戎不兴，四弗克攻，天子之师，有征无战也。”

④《谦》上六：“利用行师，征邑国”

张氏云：“《谦》在《师》前，阳气尤微，《师》道未著，但云侵伐，至上从五，征亦仅邑国而已，以受命之义言之，则文王之枝伐欤？利用者，亦《乾》用之，非三也。”

⑤《离》上九：“王用出征，有嘉折首，获匪其丑”

张氏云：“《谦》侵伐，《师》执言，《比》三驱，皆《乾》五正《坤》，《离》综而言之，谓之王用出征也。”

⑥《豫》卦：“利见侯行师”

张氏云：“《夬》《姤》之间，亦以阳治阴，犹《剥》《复》也。故《豫》利行师，《萃》除戎器，《大畜》闲舆卫，特其义不著，唯《豫》体《乾》元，故明言行师耳。建侯行师者，《乾》大君也。”

⑦伐鬼方

张氏云：“《乾》自《复》至《泰》而盛，《既济》，《泰》之极，当反《否》，故《未济》正，成《既济》，亦象中兴。中兴必征不庭，故以伐鬼方为象，《未济》不言高宗者，将否而正，谓之中兴，将《泰》而正。”

(2) 田狩礼

①《屯》六三：“即鹿无虞”

张氏引《射义》：“天子以驺虞为节”。三家诗皆以驺虞为天子掌鸟兽之官。孔疏谓《周礼·夏官·田仆》“设驱逆之车，仆人设之，虞人乘之，以驱禽也。”

张氏云：“屯难之时，三志在辅五，而上不同志，虽正既济，而不处尊位，未能备官，故即鹿无虞，以言人心不相应，君子不可求远

用师也。”

②《师》六五：“田有禽”

③《比》九五：“王用三驱，失前禽”

张惠言曰：“此以观王者伐叛怀服之义，因以见田法也。”

引郑氏云：“王因天下显习兵于蒐狩焉。驱禽而射之，三则已。失前禽者，谓禽在前，来者不逆而射之，傍去又不射，唯背走者，顺而射之，不中则已，是皆所以失之。”

④《大畜》九三：“日闲舆卫”

《尚书大传》曰：“战斗不可不习，故于蒐狩以闲之。”闲舆卫，亦谓田猎也。

⑤《解》九二：“田获三狐”

张惠言云：“此以君子解悖，取获狐，三狐与巽三品亦同义。”

⑥《巽》六四：田获三品

张氏认为：“注以狐豕雉为三品，非也。当云四之初，三爻故三品。李鼎祚云：‘《穀梁传》曰田获三品，一为乾豆，二为宾客，三为充军之庖。注云上杀中心，乾之为豆实；次杀中骨骼，以供宾客；下杀中股，充君之庖。尊神敬客之义也。’李氏此解，本于王弼是也。”

《周礼·春官·大宗伯》云：“以军礼同邦国”。军礼共有五类，即大师之礼，大田之礼，大均之礼，大役之礼，大封之礼。

（四）宾礼

《周礼·春官·大宗伯》云：“以宾礼亲邦国”，“春见曰朝，夏见曰宗，秋见曰覲，冬见曰遇，时见曰会，殷见曰同。”“时聘曰问，殷觐曰视。”宾客之礼主于敬，故谓之宾礼，宾礼共有八项，即朝、宗、覲、遇、会、同、问、视等八项。

（1）以为“宾王”为聘礼，属宾礼，又兼贡士之礼

张氏认为，“诸侯朝于王亦然，是谓观国之光。”“注虽言宾事于五，先言阳尊宾坤，则谓五以宾礼待四也。既在坤，为臣，则非二王之后为宾者”，“利用宾于王，谓诸侯也。王宾之礼，则《周官·大行人》云：‘王礼，再灌而酢，及飧食之等，亦盥而不荐也。’”

（2）张氏以“盥而不荐”含贡士之礼

张氏引郑氏注“盥而不荐”条，认为含贡士之礼。

(3)《晋》“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”，为方伯朝于天子之礼

张惠言曰：“《晋》，康侯用锡马蕃庶，昼日三接，方伯为朝于天子之礼。《传》曰：‘霸者，伯也。’行方伯之职，正天下之化，其此之谓也。”

(4)“用大牲”为杀牛而盟会，属时会之礼

郑玄云：“大牲，牛也。言大人有嘉会，必杀牛而盟，既盟则可以往，故曰利往。”张氏云：“虞以用大牲，即孝享之事，故二爻注云：‘用大牲’，以解用禴，郑以为杀牛而盟。案经文用大牲在利见大人之下，与假庙不属，取象不殊，则郑义是也。《周官·大行人》曰：‘时会以发四方之禁。’郑注云：‘诸侯有不顺服者，王将有征讨之事，则既朝，王命为坛于国外，合诸侯而发禁命事焉。’《司盟》曰：‘凡邦国有疑，会同则掌其盟约之载书，及其礼仪，北面昭明神。’《覲礼》郑注云：‘凡合同者，不协而盟，是会同有盟也。时会者，以四时常朝之期，诸侯来朝，则与祭。’盖既祭之后，然后为坛命事，而见诸侯。此经先言王假有庙，次言利见大人，次言用大牲，象又言除戎器、戒不虞，则此为时会发禁审矣。”

郑氏认为“用大牲”是杀牛而盟会，虞氏将“用大牲”看成是孝享庙祭之事，张惠言认为虞翻的说法不正确，并列举了许多证据以证明郑氏观点。

《萃》卦亦与盟会相关。在张惠言看来，《萃》卦为王命方伯讨罪，南方诸侯来会，举行盟会之礼，即时会之礼。三爻嗟如，是为乱之国，后能顺王命，初爻亦不终其恶。上爻不参与会同之盟，象死丧。

(五) 嘉礼

《虞氏易礼》中的嘉礼有婚礼和飨食之礼。《周官·春官·大司马》记嘉礼有六项：即饮食之礼、婚冠之礼、宾射之礼、飨燕之礼、脤膋之礼、贺庆之礼等。

1. 婚礼与婚制

(1)《鼎》初六“得妾以其子”，九二“我仇有疾”，皆与婚姻礼

制相涉

郑氏云：“怨耦为仇，二以四为仇”。

张惠言认为“虞以二据四妇，与为仇，非也。”并认为“初之象，以初之四为妾，成三震为子，守宗庙，享帝，岂四所得妇乎？”张惠言认同郑氏之意，“郑玄怨耦是也”。

张氏云：“鼎有实者，妾子守宗庙，后有子也。我仇有疾，不能我即者，初之四，二变正位，四在坎疾，二在离丽阳，四不能即二也。此明妾子为君，不得尊其母。”

(2) 剥六五：“贯鱼，以宫人宠”，明妇承夫阴承阳之制

张惠言引《乾凿度》曰：“孔子曰，剥之六五，阴贯鱼而欲承君子也。（郑注：阳衰之时，若能执柔顺以奉承君子，若鱼之序，然后能宠，无不利也。）”

(3) 《同人》六二：“同人于宗”，明周礼同姓不婚

张惠言认为“同人于宗”说的是同姓相娶之事。

许慎就认为“同人于宗”“言同姓相取”，张氏引《五经异义》“许君谨案”云：“《易》曰同人于宗，吝，言同姓相取，吝道也。”又引虞注《同人·彖》云：“师震为夫，巽为妇，所谓二人同心，故不称君臣父子兄弟而故言人耳。”

张惠言云：“《同人》为夫妇之卦，二巽长女，与乾同体，五乾之适，妇人谓兄弟之适者为宗，则宗五也。同人巽与师震为夫妇，二人同心以应乾五，二以巽先之乾，则同姓相取而吝，当号咷于震，同志而来，故五云先号咷而后笑也。同人夫妇之正名义，唯在六二一爻，故特发此礼，曰百世而婚姻不通者，周道然也。此文王所制。”

(4) 《归妹》卦明殷周之婚期，明媵婚制以及夫妇之义

关于殷周之婚期问题，张惠言认为自季秋至于孟春，为殷礼婚期。周改殷制，因此说征凶，无攸利。周制婚期，则仲春为婚月之正，三月至五月，也可以行婚礼。夏晚则不行，当等到第二年仲春才行。

《归妹》卦反映了当时的媵婚情况，张氏云：“爻先以四为兄，三为妹，后以二升五为夫，五降二为妇，初变而应四，本体兑女，亦四

之妹，是同姓所媵之娣也。”

又云：“三曰归妹以需，须四也，四曰归妹愆期，迟归有时，明九月非婚时，当待仲春，自泰来，故愆期也。”

张惠言释“反归以娣”有合理性，云：“四下三，则二五为夫妇，三反四，象反马者，《礼》送女不下堂，震为马，故以四之三为女家之马，三之四，反之也。郑氏《箴膏肓》云：‘大夫以上至天子，皆留车反马。留车，妇之道；反马，婿之道’。妇人三月祭行，行反马礼是也。三之四，正月，则初亦正而应之，象女反马之后，进其娣于君子，故曰反归以娣。”

张惠言对于上六爻的解释，亦为有理。张氏云：“上宗庙爻也。《曾子问》曰：‘三月而庙见，称来妇也。择日而祭于祢，成妇之义也’。郑注云：‘谓舅姑歿者也。必祭成妇之义者，妇有供养之礼，犹舅姑存时，盥馈特豚于室。此云士刲羊、女承筐，则此也。’此象盥馈，非。祭礼，士以特豚等菜，诸侯之礼，其刲羊欤？筐所盛，则亦菜也。言无实无血者，谓二五不易位，则阴不从阳，无以奉宗庙承祭祀，故称女，不称妇，明失妇顺也。”

(5)《泰》六五：“帝乙归妹”

张惠言曰：“正月非婚时，故称帝乙归妹。”

(6)《随》九五：“孚于嘉”

张惠言云：“惠征士云：‘阴随阳，妇系夫，故《太玄》准为从其初，一辞曰日幽嫔之，月冥随之。嘉，嘉礼也。所以亲成男女，《随》之时义也。《随》，二月卦，会男女之正’。惠说是也。”虽为二月卦，为仲春，于周礼为婚姻之正月，《随》卦“孚于嘉”之“嘉”则指婚姻嘉礼。

(7)《渐》：“女归吉”

张惠言认为《渐》卦为正月卦，含请期之礼。

张氏云：“归自外来，四自下进，不谓之归，故以反成归妹为义。”又云：“渐以四离三坎，为夫妇，九三爻夫征妇孕是也。三动则五体坎，故亦与四为夫妇，妇三岁不孕是也。四与五俱有夫妇之义，在三则不育，在五则不孕，皆失其道。”

张氏云：“《渐》，正月卦。‘士如归妻，迨冰未泮’，谓请期之节，故曰渐。”

仲春为婚礼正月，那么孟春则为行请期之礼的时节了。

(8)《咸》：“取女吉”，《姤》：“勿用取女”

张惠言认为《咸》卦为亲迎之礼。张氏云：“贞谓初四易位，卦以少男下少女，亲迎之象。初四易位，中男正乎外，中女正乎内，故取女吉。”

张惠言认为，《咸》、《姤》皆为五月卦，但《姤》卦在《咸》卦之后，《咸》六日七分，而《姤》阴生，《咸》卦时取女吉，表明仲夏以前，犹得嫁娶。至《姤》则不行，当待明年仲春，因此说《姤》勿用取女。张氏引郑氏《摽有梅》注义：“仲夏以前，犹得嫁娶，梅尽则夏已晚，当待明年仲春，以夏至六日为断也。《渐》天地通，则婚始，《咸》天地感，则婚止。此文王所以改殷制之义。”

(9)《大过》过以相与，夫死妻嫁之礼

张惠言云：“《大过》阳死，女妻有子继世承祀，其本义也。夫死妻嫁，故有老妇士夫之象。《大过》体复，一爻伏入初《巽》，故初之老妇，《复》《震》之妻也。上曰女妻，则非夫死而嫁者。礼，男子六十称鳏，女子五十称寡，不复嫁娶。宗子虽七十，无无主妇，犹得更娶。《周官·媒氏》‘司男女之鳏寡者’，是大过之义也。《随》《泰》终《否》始，又与《大过》同义，二月婚时著繁育之法。”

张惠言总结各卦婚礼婚制情况时说：“《易》以阴阳消息人事，故言男女夫妇为多，唯此以上诸文，为礼之制，外若《蒙》，二纳妇，《损》男女媾精，《蒙》正月亦《渐》之义，《损》八月明其非时，亦与《归妹》同义，文皆不为婚设，余各缘象比事，非礼制之施也。”

2.《姤》九二：“包有鱼”为宾礼或嘉礼

对于《姤》卦“包有鱼”为宾礼或是嘉礼中的饮食之礼或宴饮之礼，张惠言没有确定。

张氏云：“四称宾，与观四同在乾，为君子。郑氏《观》注，宾兴之义，于此为合。《姤》初小人正应于四，九二大夫，位高权重，包而有之，则不害四，故《象》曰‘义不及宾也’。四为新进之士，

而不包初，则初自下起而代四，以小人代君子，故凶也。惠士奇《易说》以聘礼公食大夫皆有鱼，四为苟敬之宾，故无鱼。燕礼本无鱼，公食礼又无苟敬，其说不经。意者公食用鱼，二大夫得与，而士不与，故无鱼，是为近之。然食礼卷三牲之俎，归于宾馆，鱼腊不与，亦不得称包，虞读包庖，两解不定，俟更考之。”

(六) 其他类礼制

1. 建侯锡命之礼

(1) 《屯》：“建侯”

张惠言认为《屯》卦之建侯，非天子封赏所立之侯，即非锡命之侯，应该是自立之侯，“盖如太王迁岐之比。”

张氏曰：“乾自屯鼎出，复乾为王，屯未成乾，为侯，天造草昧，善建不拔。荀氏云：‘天地初开，世尚屯难，震位承乾，故宜建侯是也’。象言以初开，世尚屯难，震位承乾，故宜建侯是也’。象言以贵下贱，大得民，盖如太王迁岐之比，非王者封赏所立之侯。初即复，初受命之主，通鼎，正位凝命，晋初体屯，侯其类也。”

(2) 《豫》：“建侯”

张氏认为《豫》所建之侯与《屯》之建侯不同，《豫》之侯为王者功成作乐时所锡命封赏之侯。

张氏云：“建侯行师，皆谓初下，复初，息小畜，此建侯，以比象豫，消息乾正坤元，又为功成作乐之卦，则与屯侯不同。王者，受命于天下，分土建邦，以崇有德，除去残暴之象也。九家云，建侯所以兴利，行师所以除害，利兴害除，民所豫乐，其义是也。”

(3) 《师》开国

张惠言认为，《师》卦之九二，本为大夫，进之为君，封赏有功之臣，封部下将帅诸侯。

张氏云：“《师》，功之成，封赏有功，二本大夫，进之为君，将帅之士，使为诸侯也。”

(4) 《震》：“不丧匕鬯”

张惠言认为此卦反映殷周革命之事，周受王命，诸侯惊恐，周因诸侯之故封，使其固守宗庙社稷，以功劳大小升降诸侯，凡是不合新

礼制的都增益百里新地。

郑氏曰：“雷发声闻于百里，古者诸侯之象，诸侯之出教令，能警戒其国疆之内，则守其宗庙社稷，为之祭主，不亡其匕鬯也。”

张氏云：“雷震百里，古者象以封诸侯。《周礼》则封公方五百里，侯四百里，伯三百里，子二百里，男百里。三百里以上为国，二百里以下为则，文王系卦乃言震惊百里者，震非消息受命之卦，文王以之次鼎，王者革命，正位天下，诸侯兢兢恐惧，因其故封，使守宗庙社稷，故曰不丧匕鬯。周公制礼，所因殷之诸侯以功黜陟之，其不合者益之地为百里。‘震惊百里’，此其义也。明故侯之皆得百里，则新封之不止百里，可以义推，故于震不言建侯，师之开国，又不必震象也。”

(5) 《比》象：“建万国，亲诸侯”

惠栋认为《比》为四月卦，《月令》云：“立夏之日，迎夏南郊，还反，行赏，封诸侯”。惠氏认为是夏殷遗法，“盖夏殷法也。”《白虎通》说：“封诸侯以夏何？阳气养，故封诸侯，盛养贤也。”

张惠言认为惠氏所说不正确。“惠氏言《易》，以文王所言皆夏殷法，非也。”张氏认为《比》卦亦为周法。

张氏云：“《比》五正位，初元永贞，故建国亲侯象，取诸此卦。以五为天子，初正震象，诸侯本象，以五阴比一阳，故文家封五等，然上象后夫，王化不及，初已正，九五三驱，不及于初，坤国之象，唯三爻，故五等为三位，质家则三等，取坤爻也。三，公也，位奇。四，侯也，位偶。二，大夫也。天子大夫出封为子男，位亦偶也。周地虽为五等，唯七命以上成国，则三而已，通文质之制，故言万国。”

(6) “公用享于天子”与锡命礼有关

张惠言曰：“《左氏传》卜偃说曰：‘天子降心逆公’。彼《大有》之《睽》，三变坎，为心，故降心逆公，《大有》本爻则无此象，《大有》通《比》，以《乾》正《坤》，体信思顺，又以尚贤，六五阙孚交如威如吉，以孚交臣，而用其威，是天子任用大臣，立功定国之象，三为三公，四体鼎，四亦为三公，周制二公分陕，此气象也。《周官》曰：‘九命作伯’，郑注云：‘上公有功德者，加命为二伯，得征。五

侯九伯者，《诗·彤弓》曰：‘钟鼓既设，一朝飨之’，享之者，盖锡命之也。”

2. 养贤之礼与刑罚之制

(1) 《鼎》“雉膏不食”：养贤之礼不行

张惠言云：“《鼎》‘亨以享上帝’，取四初动成大畜，‘大亨以养圣贤’，则取三独变成《未济》，‘鼎耳革，其行塞’，谓初四变而三不变，则耳目不聪明也。‘雉膏不食’，谓三与初四俱变也。云雉膏者，《周官·膳夫》‘凡祭福之致福者，受而膳之，以挚见之，亦如之’。先郑注：‘以羔雁雉为挚见者，亦受以给王膳。’贾释谓‘卿大夫以下，新任为臣者，以挚来见王，是食雉膏之义’。雉膏不食，士不上升，其不养贤可知。”

据以上注疏，那么，食雉膏，既是指王任命新进之士为臣，亦为养贤之礼。不食雉膏，即指士不上升，养贤之礼不行。

(2) 刑罚之制

刑罚之制本不属礼制范畴，但刑罚与礼制密切相关，许多刑罚因失礼违礼而设，为了间接考察当时的礼制问题，因此我们在此附带讨论《周易》中的刑罚制度问题。

①《噬嗑》：“用狱”

张惠言对《噬嗑》卦的义旨予以辩证，对崔憬、王弼、荀氏都进行了批评。

崔憬认为“上下之间有乱群者，当刑去之”，则此象唯九四，当受刑之人。初上乃噬物者。屢校何校，所施唯何，王弼以为初上受刑，中四爻用刑，在颐中而反为用刑之人，灭趾灭鼻灭耳，同文而各例，此臆说也。

张惠言批评崔憬和王弼之说皆不当，为臆说，认为《噬嗑》六爻并没有受刑之爻与用刑之爻的分别。张氏同意荀氏观点，认为《噬嗑》六爻皆当遇罪，都为有罪之爻，是正确的，只不过荀氏的易象观点是错误的。张氏云：“盖用狱者，乾君六爻皆受法之人，卦无君象，故象曰先王也。用狱象颐啮物，则言噬者，当象治狱，不得以噬人为罪，如荀所云耳。”

张惠言阐释六爻之义说：“初位正，又事之初，故小惩大戒而无咎。二位亦正，与初同义，而事深于初，故得灭鼻之刑，亦得无咎。肤，二也。噬之者，乾也。噬肤喻其狱易决也。初罪轻于灭鼻，则灭趾非刑，桎之而已，故特曰屣校，或者其墨刑欤？”张氏认为“三不正”，“罪重”，“毒害之刑，谓刖宫也。”“四五位不正，狱大，象噬乾肺乾肉也。”认为上九爻为“大辟之刑”。

对于九四爻与六五爻的“金矢”、“黄金”，张惠言有新说。引《本义》释“金矢”、“黄金”为“钧金”、“束矢”。认为是两方狱讼，赢者一方得输者一方之金矢，所谓“凡狱讼直者，盖得不直者之金矢。”“四五相易，各象两造，四得重罪，而五来得其金矢，故吉。五得重罪，而四来得其黄金，故无咎。”认为“金矢”与“黄金”均为狱讼当中的罚金。贾疏认为“金矢”之“钧金”，为治狱者得之，张惠言表示不能确定。

②《坎》上六：“寘于丛棘”

张惠言引郑玄之注，认为“寘于丛棘”是指公卿以下大臣们商议案情判决罪犯之事。

郑氏云：“三五互体艮，又与震同体，艮为门阙，于木为多节，震之所为，有丛拘之类，门阙之内，有丛木多节之木，是天子外朝，左右九棘之象也。外朝者，所以询事之处也。左嘉石平罢民焉。右肺石达穷民焉。罢民，邪恶之民也。上六乘阳，有邪恶之罪，故缚以徽纆，寘于丛棘，而使公卿以下议之，其害人者置之圜土，而施职事焉，以明刑耻之能改过者，上罪三年而赦，中罪二年而赦，下罪一年而赦。不得者，不自思以得正道，终不自改，而出圜土者，杀，故曰凶。”

③《鼎》九四：“其刑渥”

张惠言云：“《易》师皆以鼎三足为三公象。郑氏渥为劓，释为屋中刑之。”

④《丰》九三：“折其右肱，无咎”

郑氏云：“犹大臣用事于君，君能诛之，故无咎。”

张氏认为：“四恶人，在《噬嗑》不正，而系坎狱，于《丰》象

蔽沛，蔽日之光，其罪当诛。九三自上来折狱，故折其右肱在三也。然则《丰》王假之，其王与三公参听之乎？虽旬无咎，其用情讯之，至于旬，乃弊之乎？”

张氏认同郑氏观点，认为折其右肱指王诛杀有罪之大臣。

三、张惠言《虞氏易礼》之主要成就

（一）以虞氏易礼之易象分析方法为基础，在易礼分析方法论上具有特色

虞氏注“益享帝”曰：“谓上从外来益也，故或益之，而得正远应，利三之正己，得承之，坤数十，损兑为朋，谓三变离为龟，故十朋之龟。坤为永，上之三得正，故永贞吉，震称帝，王谓五，否乾为王，体观象，艮为宗庙，三变折坤牛，体噬嗑，食，故王用亨于帝，得位，故吉。”虞翻对《益》卦六二爻“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用亨于帝，吉”等爻辞的解释显然是从易象的基础上来分析的，几乎是字字都落实到易象上来。

张氏的易象分析，以虞翻之易象分析为基础，有引申，有深化。张氏云：“《益》者，否反《泰》之卦，上之初体复，帝出乎震，故为帝也。二在坤为鬼，上来变坤为震，与帝一体，以鬼配天，后稷象也。注云艮为宗庙享帝，而象取宗庙，明此为感生帝也。《益》者耒耨之利，初利用为大作，故二为祈谷之祭。《左氏传》曰：‘启蛰而郊’，封侯启蛰前五日，《益》二至上爻用事，益之感在上来益三，成既济，而益义反泰，在初三五皆泰之益唯二正，既济时，其道大光。”

虞翻在易象基础上断言王用亨于帝，张惠言则进一步说有后稷之象。虞注艮为宗庙享帝，张氏则进一步说帝为感生帝。张氏认为《益》卦有耒耨之利，因此判断六二之祭为祈谷之祭。

（二）以殷周革命为《周易》时代背景，构建了易礼分析体系的基础

（1）《虞氏易礼》开篇即列出《周家受命三卦》，即《晋》、《升》、《明夷》三卦。

虞氏认为《晋》卦是天子衰，下有方伯存其政，率诸侯以朝天子。张惠言明确说出《晋》卦呈文王为方伯以服事殷之象。张氏认

为：“《晋》当以初动《屯》，建侯为王，《晋》如推如者，初应四，天子失位，小人在上，故初遇挫折而失位，文王羑里之象也。”

张惠言认为《升》卦为文王受命之卦。传统易学认为文王演《周易》为六十四卦，作卦辞，周公作爻辞，但并没有明言文王受命，文王称号本是武王伐纣建立周朝之后追封的。张惠言却大胆断言《升》卦为文王受命称王之卦，这当然只是张氏的大胆猜测罢了，文王受命称王，史料上无法肯定。张氏从《升》卦之卦象卦理来推测，可能有其合理之处。

张氏云：“阳之息卦始于升，王者受命之义也。”又云：“卦辞曰南征吉，四曰王用享于西山，则文王巡南国诸侯，禅于岐山，告受命也。孚乃利用禴者，巡守在时祭之后，南征故用禴也。此始受命称王之象。”

张惠言认为文王于《升》卦言称王，以为后王法，卦辞与爻辞皆为文王所作。

张氏说《周易》之卦辞爻辞为文王所作，当然值得商榷。关于《周易》文本问题，可以参看本书开头部分。

张惠言将殷周革命看作是《虞氏易礼》的基础和核心，全部立论在此基础上引申或展开。并认为“易著殷周革命之文，彖传言之，纬言之，汉儒莫不言之，后人不敢道文王受命称王改制，遂使大义沦晦。”因此张氏特别在开篇详细阐述这三卦的义旨，在后面的卦爻辞分析中，亦随处可见殷周革命之意。

(2) 张惠言认为《临》卦为商卦著周正

郑氏云：“人之情盛则奢淫，奢淫将亡，故戒以为凶也。《临》卦斗建丑，而用事殷之正月也。当文王之时，纣为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周改殷政之数云。《临》自周二月用事，迄其七月，至八月而遁卦受之。此终而复始，天命然矣。”

张氏认为《临》卦本为商卦，著周正，用周历，当然反映了殷周革命之意，著兴衰之戒，含有深意。《虞氏易礼》《姤》注云：“孔子行夏之时，经用周家之月，夫子传彖象以下，皆夏家月。”

(三) 对前贤时修的易学易礼成果作了详细辨析，然后再认真予

以取舍

(1) 十分重视《易纬》的易学价值，多次引用《乾凿度》之文来说明易礼

如张惠言分析《升》卦，则引《乾凿度》曰：“孔子曰，升者，十二月之卦也。阳气升上，阴气欲承，万物始进，譬犹文王之修积道德，宏开基业，始即升平之路。当此时也，邻国被化，岐民和洽，是以六四蒙泽而承吉，九三可处王位，亨于岐山，为报德也。明阴以显阳之化，民臣之顺德也。故言无咎。”

张惠言推论说：“《乾凿度》曰邻国被化，此之谓也。卦辞曰南征吉，四曰王用亨于西山，则文王巡南国诸侯，禅于岐山，告受命也。孚乃利用禴者，巡守在时祭之后，南征故用禴也，此始受命称王之象。”

又如张惠言分析《益》卦“亨帝”时，引《乾凿度》曰：“孔子曰，《益》者正月之卦也。天气下施，万物皆益。言王者之法天地，施政教，而天下被阳德蒙教化，如美宝莫能违害，永贞其道，咸受其吉，化德施四海，能继天道也。王用亨于帝者，言祭天也。三王之郊，一用夏正，天道三微而成一著，三著而成一体。方此之时，天地交，万物通，故《泰》《益》之卦，皆夏之正也。此四时之正，不易之道也。故三王之郊，一用夏正，所以顺四时，法天地之通道也。”

张惠言同意《乾凿度》所提出的《益》卦为祭天之礼的观点，“亨帝”即祭天，三王之郊祭，皆用夏正。张氏在此基础上，进一步提出《益》卦之祭天为“南郊祭感生帝也”。“《益》者，《否》反《泰》之卦，上之初，体《复》，帝出乎《震》，故为帝也。二在《坤》，为鬼，上来变《坤》，为《震》，与帝一体，以鬼配天，后稷象也。”“《益》者，耒耨之利，初利用为大作，故二为祈谷之祭。”

其他如《随》卦之“享西山”等，皆引《乾凿度》之文论述，不再一一列举。

(2) 大量引用郑玄的易礼观点，对郑注十分重视

如张惠言释《豫》“荐上帝”之礼时先引《祭法》“周人祖文王而宗武王”郑注作为立论依据，张氏云：“郑注以祖宗为配帝于明堂。

此云配祖考者，则为明堂可知。”

又如张氏说《离》卦，引郑氏注象云：“明明相继而起，大人重光之象。尧舜禹文武之盛也。”注六二云：“喻子有明德，能附丽于其父之事，文王之子发旦是也。”注九四云：“不孝之罪，五刑莫大焉，得用议贵之辟刑之，若如所犯之刑。焚如，杀其亲之刑。死如，杀人之刑。弃如，流宥之刑。”

张惠言云：“离坎之际，剥复之交，序卦承大过，坎陷而所丽，则郑义以为继世是也。”张惠言赞成郑玄的观点。

又如释《讼》卦之采地禄制，张惠言引郑氏易注云：“小国之下大夫，采地方一成，其定税三百家，故三百户”。张氏认为“郑极言位薄之禄，故言小国之下大夫耳”，并据郑注进一步申论说：“盖采地之薄，极于三百户，天子大夫亦有之也。”

又如释《观》卦“盥而不荐”之礼，张惠言引郑注云：“诸侯贡士于天子，卿大夫贡士于其君，必以礼宾之。唯主人盥而献宾，宾盥而酢主人，设荐俎则弟子也。”张氏云：“郑解《观》既云天子宗庙之象，又为此注，则以四用宾于王，为宾贤能，故兼其义于《观》‘盥而不荐’也。”

总之，张氏对郑注十分熟悉，引用郑氏观点，随处可见。有时直接引用郑玄的议论以证明自己的论点，有时则在郑玄议论的基础上有所深化。如张氏对郑氏“不事王侯”的观点表示赞同说：“郑氏谓父老致事，不得事君，君犹高尚其所为之事，郑说为长。”但张氏对郑说又有修正和引申发挥，所以说：“然郑以爻辰在戌，得乾气，为父老。经于初言有子考，则父已死，诸爻皆言代父之事，而上方致养，于义未安，寻上泰初本乾元，宜为乾后，会初体随，震为王，三体蛊，震为侯，上贵无位，疑为让国之子，如泰伯仲雍者，不事王侯，为不治王侯之事也。古无其说，记之以俟正焉。”

张氏对郑氏爻辰说观点作了修正，认为上九爻“不事王侯”意为“不治王侯之事”，其人即让位让贤之泰伯仲雍一类高尚人物，张氏此解很有道理。

（3）辩证地对待虞翻易注

张惠言分析卦象一般以虞氏的象数分析方法为准，因此在张氏的论述中亦往往称引虞氏之义。如张惠言在解释《同人》卦“同人于宗”时，先引述《五经正义》许君谨案语，然后引虞翻《同人·彖》注，在此基础上总结说：“《同人》为夫妇之卦”，“同姓相取而吝”，“同人夫妇之正名义，唯在六二一爻，故特发此礼，曰百世而婚姻不通者，周道然也。此文王所制。”

但对于虞注中的某些观点，张惠言并不盲从，而是用辩证的眼光来看待，并进行了正确的辨析，指出虞注之非。

如对《观》卦“盥而不荐”的阐释即是如此。虞翻注云：“盥，沃盥。荐，羞牲也。孚，信。谓五坎为水，坤为器，艮手临坤，坎水沃之，盥之象也。孔子曰：‘禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。’”虞翻易注认为“盥而不荐”为禘祭。

但张惠言却认为虞翻对《观》卦“盥而不荐”的这种注解是错误的。张氏云：“虞及马融、王弼皆引《论语》之文，惠征士据以为禘祭，其实非也。”张惠言认为“盥而不荐”指的是四时之祭，既是四时宗庙之祭，当然也包括“禘祭在内”，但并非专指“禘祭”。

张氏云：“郑氏注《震》‘不丧匕鬯’云：‘人君于祭之礼，匕牲体、荐鬯而已，其余不亲为也。升牢于俎，君匕之，臣载之，盥而不荐。’义当用此，盖人君之祭，盥以匕牲，盥以酌献，荐牲则卿大夫为之，故曰下观而化也。”又云：“彖曰四时不忒，明宗庙之祭，总具此义，不专于禘矣。”

又如对《鼎》卦九二爻“我仇有疾”的解释，张惠言亦认为郑是而虞非。郑氏云：“怨偶曰仇”，“二以四为仇”。张氏云：“虞以二据四妇，与为仇，非也。初之象，以初至四为妾，成三震为子，守宗庙，享帝，岂四所得而妇乎？郑玄怨偶是也。”当然，以郑氏之意，则与爻辞不合，如果以虞氏之象解释，就吻合了。因此张氏云：“郑意主费氏，则初无之四之义，直以四为怨偶，则与爻辞不合，故人多疑之，说以虞象，乃吻合。”

又如对《坎》卦“寘于丛棘”的解释，张惠言亦认为虞义不如郑义，云：“虞云狱外种九棘，此说未知所本，然以上六为入狱，则义

劣于郑。《周官·掌囚》‘凡囚者，上罪桎梏而桎，中罪桎梏，下罪桎’，此乃系用徽纆，则非入狱明矣。”

(4) 对惠征士的易注亦能择善而从

如上文已引述，张惠言认为虞翻、马融、王弼、惠征士等人将《观》卦“观而不荐”理解为禘祭的观点是错误的。

张氏能择善而从。如对“齋资涕洟”与“凶事用圭”的解释即是如此。张惠言引惠征士云：“凶事，丧事，以丧礼哀死亡，是益之义也。礼，含者执璧将命，赠者执圭将命，皆西面坐委之宰，举璧与圭，此凶事用圭之礼。”张惠言赞同惠征士的观点，认为“益三阳死坤中，初上来益三，三伏阳出，上还原初，初震为诸侯，三为公，在坤为邦国，故象诸侯相赠之礼。”

(四) 在《易》礼解释上，有许多新的观点

以礼释易，汉代郑玄是一位大家。郑玄后，张惠言当是最有成就者。

(1) 祭礼方面的新观点

① 在阐释《晋》卦时，认为《晋》卦有文王为方伯以服事殷之象。初爻为文王受厄于羑里之象。张氏认为“受兹介福，于其王母”之“王母”应为周人先妣姜嫄，云：“王母谓先妣，周之王业，始于后稷，后稷即姜嫄之封，故周之受福自王母。周人享先妣，盖本诸此矣。”

② 解释《升》卦“王用亨于岐山”，认为是“文王巡于南国诸侯，禅于岐山，告受命也。孚乃利用者，巡守在时祭之后，南征故用禴也，此始受命称王之象”。

③ 分析《明夷》卦初九之辞：“初之象，盖二老之避纣也。”解释“主人有言”时说：“有言者，咨访之言，如二老之归周也。”解释“夷于左股”时说：“左股者，股肱大臣，本纣之臣，见伤而归周也。”

④ 解释《益》卦“亨帝”时，认为“亨帝”为祭天之礼，即正月举行的祈谷于上帝之礼，南郊祭感生帝，配以后稷之祭。

⑤ 解释《萃》六二、《升》九二、《既济》九五之“禴”为“禴祭”。

张惠言云：“爻言禴者三，皆在二，体离，故注以夏祭释之。殷礼，四时之祭，春曰禴、夏曰禘。周则改之，春曰祠，夏曰禴。以禘为王者之大祭。”

张氏认为，《萃》“王假有庙，用大牲，吉”，是时会诸侯之事；《升》“南征吉”，“亨于岐山”，“是巡守封禅之事”，“二者皆在时祭之后行之，故各于二言，举一时以该三，且以明改制也。”“东邻杀牛者，谓之禘也”，“西邻禴祭，周之禴也。”

（2）婚礼方面的新观点

① 关于《归妹》卦

张惠言引《诗》《礼》疏说婚期。“孙卿韩婴毛公之义，自季秋至于孟春，若男三十，女二十为期尽，虽仲春犹可行。马融郑康成之义，据《周官·媒氏》仲春为婚月之正，三月至五月，犹得行之。夏晚则不可，当明年仲春，不待礼会而行，所以蕃育人民，是谓奔者不禁。以易义言之，《归妹》九月之卦，《泰》正月之卦，其辞皆云帝乙归妹，则季秋至于孟春，殷礼婚期审矣。”

张惠言认为殷商婚礼时间在季秋至第二年孟春，而周礼婚期则自仲春至夏，而以仲春为婚姻之正，夏晚则不可。他认为：“二月绥多士女，则周因于夏，实改殷制。”故于《归妹》之所以言征凶，是说殷之婚期已不应天时，周之婚期已改殷制，如果还按殷之婚期行事，则会征凶，无攸利矣。

释《归妹》九四爻云：“归妹愆期，迟归有时，明九月非婚时，当待仲春，自泰来，故愆期也。”

② 解释《姤》卦“勿用取女”

张惠言认为，“《咸》《姤》皆五月卦，《咸》六日七分而《姤》阴生，《咸》取女吉，《姤》勿用取女，则郑氏《摺有梅》注义仲夏以前犹得嫁娶，梅尽则夏已晚，当待明年仲春，以夏至六日为断也。《渐》天地通，则婚始；《咸》天地感，则婚止，此文王所以改殷制之义。”

历代注者多从妇德角度阐释《姤》卦“勿用取女”，说壮健以淫，非礼之正，因此说勿用娶女。但张惠言却一反旧说，他从殷周革命婚期演变的角度来分析，因为《姤》卦时婚期已过，按礼制已不能娶

女，因此才说勿用取女，这种说法颇为合理，又颇有新意。

当然，张惠言在其余礼制解释中亦有许多新观点，如解释《噬嗑》卦之“金矢”、“黄金”为“钧金”，狱讼双方因曲直是非之分而得“钧金”或失“钧金”，所谓“钧金”即罚金。此不一一列举。

第七节 近现代易学者易礼研究简论

近现代易学史上仍然有少量学者论及易礼问题，如刘师培、张太炎、易顺豫、马振彪（包括马其昶、李士钊）、杭辛斋等人，甚至还有自然科学家也能注意到易礼问题，如杨卓新等。或许还有其他易学者论述过《易》礼问题，但笔者限于易学文献材料只能就己所知略述一二，若作详细的进一步的探讨，则有俟他日矣。

一、刘师培的易礼思想

刘师培（1884—1920），清末民初著名经学家，字申叔，江苏仪征人。曾入同盟会，并任《民报》编辑，1917年被蔡元培聘为北京大学文科教授。出身经学世家，博通群籍，于《左传》尤精，于《周易》研究方面亦有一定成就。撰有《连山归藏考》、《司马迁述周易义》、《刘猷周易注补辑》、《王弼易略列明彖篇补释》。他写的《经学教科书》中有易学内容（譬如《周易周礼相通考》等文）。下面就刘师培的易礼思想作一简要分析。

（一）关于《易》、《礼》等六经之关系问题

（1）刘师培认为六艺皆出于《周易》，亦即《易》为六经之源头

刘师培在《国学发微》中说：“近世巨儒推六艺之源头，以为皆周公旧典（章氏实斋之说）。吾谓六艺之学实始于唐虞卜筮之法，出于《周易》，而《虞书》有言‘枚卜功臣’，又曰‘卜不袭告’，则《易》学行于唐虞矣。”

唐虞之世，当然指上古甚至远古时代，在三代以上。刘师培认为唐虞之世即有《易》行于世，即有卜筮之法流行，而六艺则源于卜筮之法。

《易》著天地人之道，而其余五经皆为人道之常，《易》道笼括六经之道，从这个角度而言，《易》为五经源头，有其道理。

(2) 刘师培认为《易》为其余五经之依据与根据

刘师培在《经学教科书》中说：“《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》五者，五常之道，而《易》为之原，故《易经》为六经之首。”

(二) 认为《周易》的三大宗旨之一即言周礼，并认为《周易》主旨即为发挥有周一代之政教典章

刘师培在《经学教科书》第六课《释〈周易〉之旨》一节文字中说：“《周易》之宗旨，所以发挥有周一代之政教典章也。《易经》之书，夏商二代均有之，而《周易》一书，则兴于殷末周初。《系辞》有言：‘易之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？’此其确证。是则《周易》者，乃文王周公自述其宗旨之书也。故全书之旨约有三端。”

刘师培认为《周易》全书之宗旨有三条：其一曰“言阴阳而不言五行”，其二曰“言人事而兼言天事”，其三曰“言周礼而不言古礼”。刘氏曰：“《周礼》者，时王之制也，《周易》为周书，故所言均时王之制，此韩宣子所由以《周易》为周礼也。”

刘师培认为《周易》言周礼之制，言时王之礼制。

当然，说《周易》一书所言礼制皆为周制，未必完全准确。我们知道，《周易》一书里确有不少殷商礼制的内容。

(三) 认为《周易》含古代之政制典章礼俗

刘师培在《经学教科书》第二十五课《论易学与史学之关系》一文中说：“章学诚以《易》为周公旧典，实则《周易》一书，有裨考史，其用有四：一曰周代之政，多记于《易经》，故《易经》可以考周代之制度。封建之制见于《屯》，见于《比》（《象》曰先王以建万国）。大夫食采之制见于《讼》（九二云其邑人三百户，此即周礼以室数制都鄙之制，亦即大夫得世禄之制）。出师之制见于《师》（《师》曰师出以律），见于《巽》（六爻皆军礼，见张惠言说），见于《离》（上九王用出征）。刑制见于《离》（九四突如其来如，焚如，死如，弃如，此盖言周法。凡不孝之世子，当处以焚杀之刑，及流宥之刑），见于《鼎》（九四其刑剝，郑云臣下旷官，失君之美德，当刑之屋中，

盖此即《周礼》司恒氏所谓邦若屋诛)。若九州五服之制，亦见于《系辞》一君二民节郑注。”

刘师培在这里指出了《易经》中包含有封建之制、大夫食采之制、出师之制、刑罚之制、五服之制等等政治军事经济方面的典章制度。

刘氏又云：“二曰古代之事，多存于《易经》，故《易经》可以补古史之缺憾。高宗伐鬼方，三年乃克，其事见于《既济》。箕子为纣所囚，利艰贞，以晦其明，其事见于《明夷》。”

刘氏又云：“三曰古代之礼俗，多见于《易经》，故《易经》可以考宗法社会之状态。周制，妾子为君，不得尊其母，此制见于《鼎》卦。周制，不娶同姓，虽百世而婚姻不通，其制见于《同人》。周制，以长子主祭，遂以长子嗣位，其制见于《震》卦。周制，王后无出道，其制见于《同人》（《同人》六二，郑注云：天子诸侯后夫人，无子不出）。 ”

刘师培指出了《易经》中含有婚姻之制、立嗣之制、祭祀之制、后妃之制等属礼制礼俗的内容。

（四）认为《周易》为周礼之一，具备五礼

刘师培《经学教科书》第三十二课第三十三课两课《论易经与礼典之关系（上、下）》，论述了《易经》中所具备的各种礼典，在《周易周礼相通考》一文中又重作申论。

刘师培云：“《周易》为《周礼》之一”，“故郑氏、虞氏均本礼以说《易》，而《易经》一本具备五礼。张氏惠言曰，《易》家言礼者，惟郑氏。惜残缺不尽存，若虞氏礼已略，然揆诸郑氏，源流本末盖有同焉。”

刘师培根据张惠言的《虞氏易礼》，间或参以己意，将《周易》中典礼作了分门别类的归纳，简明扼要，有些礼典之下附以简短解释。下面将刘师培所作礼典分类在行文上略加改变，摘录如下，其简短解释则不录。

（1）郊祀之礼

、《益》：“王用享于帝”。《豫》：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，

以配祖考”。《鼎》：“圣人亨以享上帝”。

(2) 封禅之礼

《随》：“王用亨于西山”。《升》：“王用亨于岐山”。

(3) 宗庙之礼

《观》：“盥而不荐，有孚颙若”。

(4) 时祭之礼

《萃》：“孚乃利用禴”。《升》：“孚乃利用禴”。《既济》：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”。

(5) 馈食之礼

《损》：“二簋可用享”。《困》：九二“利用享祀”、九五“利用祭祀”。

(6) 省方之礼

《观》：“观国之光，利用宾于王。”

(7) 时会之礼

《萃》：“王假有庙，利见大人，亨利贞，用大牲吉。”

(8) 酬庸之礼

《大有》：“公用亨于天子。”

(9) 聘礼

《旅》：“旅琐琐，斯其所取灾。”

(10) 王臣出会之礼

《坎》：“尊酒，簋贰，用缶，纳约自牖。”

(11) 田狩之礼

《屯》：“即鹿无虞，惟入林中”。《师》：“田有禽”。《比》：“王用三驱，失前禽”。《大畜》：“日闲舆卫”。《解》：“田获三狐”。总共 5 卦。

(12) 婚礼

《归妹》，《泰》：“帝乙归妹”。《咸》：“取女吉”。《渐》：“女归吉”。共 4 卦。

(13) 丧礼

《大过》；《益》“益之用凶事”；《萃》“齎咨涕洟”；《涣》“王假有

庙”；《小过》“过其祖，遇其妣”等共5卦

以上所录，共为13类礼典，吉凶军宾嘉等五礼皆已具备。刘师培云：“若用张氏惠言《虞氏易礼》之例，汇而列之，则《周易》一书兼有裨于典章制度之学矣。且《易经》大义不外元亨利贞，孔子有以天下之动而观其会通，以行其典礼，亦《易经》言礼之明征。昔《礼运》载孔子之言曰，吾欲观夏道，是故之宋，而不足征也，吾得坤乾焉。夫坤乾为殷代之《易》。孔子言欲言夏道，即《中庸》所谓吾学夏礼。是孔子之夏礼征之殷《易》之书，孔子因殷《易》而言夏礼，此韩宣子所由因《周易》而见《周礼》。近儒以《易》为言礼之书，岂不然哉？”

刘师培为清末民初国学大师，于易礼问题，见解深刻，其易礼思想在近人当中可谓丰富矣，其依据张惠言《虞氏易礼》之礼典分类，亦有可取之处。

二、章太炎、易顺豫、马振彪、马其昶、李士钊、杭辛斋等人易礼思想略论

（一）章太炎易礼思想略论

章太炎（1869—1936），经学家，即章炳麟，号太炎，浙江余杭人。早年师从著名经学大师俞樾，加入同盟会，并主编过《民报》，晚年离开政治，在苏州开设章氏国学研究所，以讲习为业。章太炎作为清代正统学术的殿军，在国学研究领域取得了巨大成就。

章氏在《自述学术次第》一文中谈到他自己早年对《易》不甚重视，认为“《易》道冥昧，可以存而不论”。中年以后，反思自己坎坷的生活道路，七遭追捕、三入牢狱，才猛然醒悟。在《自述学术次第》（《制言》第25期）一文中说：“不学《易》，则终身不能无大过，而悔吝随之”，“处困而亨，渐知《易》矣。”章氏解《易》，亦能以礼阐释。在杭州“诂经精舍”时，对《周易》卦爻辞作过考证性研究，写过6篇有关考证论文。其论文《需于郊不犯难行》论述考证了“不犯难行”是指不再在国郊举行犯犴之礼，“犯犴之礼”一般于国门外饯行时举行。

章氏云：“《需》初九《象》：‘需于郊，不犯难行也’。按卦《象》云：‘云上于天，需。君子以饮食宴乐。’然则以人事明之，此需于郊，谓钱也。《大馭》：‘及犯钹……遂驱之。’注云：‘封上为山象，以臺刍棘柏为神主，既祭之，以车辄之而去。喻无险难也。’《聘礼》注云：‘行出国门，释酒脯之奠于钹为行始。道路以险阻为难，是以委土为山，或伏牲其上，使者为钹祭酒脯祈告，卿大夫处者于是钱之，饮酒于其侧，礼毕乘车辄之而遂行，舍于近郊矣。是钱于国门外者有犯钹之礼，犯难而行，以难为易，故云喻无险难，此行之始，故有是礼。至郊则行久矣，若夫有钱者，则无犯钹之礼，故云不犯难行也……《象》云：需，须也。须有留意，然则既至郊则可留以待人之钱，故云需于郊。”

章氏以“钹祭”即“犯钹之礼”解释初九象辞，确为卓见，颇为有理。

“钹”是古代祭路神的一种礼典祭礼活动，祭后从小土堆上祭牲上辄过，喻示行道无险难之阻。《说文·车部》云：“出将有事于道，必先告其神，立坛四通，树茅以依神为钹。既祭钹，辄于牲而行为犯钹。”章氏认为这种钹祭之礼应在国门外钱行时举行，而到了郊外若再有人钱行时，则不必再举行。

历代易学家对此爻之解释，都没有章氏这样详细而确实，都比较宽泛和笼统。对“犯难行”几乎不做解释，“不犯难行”，一般学者都认为指不犯险阻而行。《尔雅》“邑外谓之郊”，《周易学说》引刘沅曰：“郊，旷远之地。一阳为众阴郭郭，有郊之象。初九去险尚远，阳德不轻进，为需于郊象。”引李士钊曰：“乾德不息，故利有恒。阳德在下，养晦俟时，不变其志，则不涉于险矣。”《周易集解》引干宝曰：“郊，乾坎之际也，既已受命进道，北郊未可以进，故曰需于郊。处不避污，出不辞难，臣之常节也。”

历代《易》学家都没有谁从出行路祭的角度阐释“犯难而行”为“钹祭”之礼。此解实为章氏创见。

章氏以社会进化论释《易》，其有可取之处，亦有臆断之处，如有解释之辞云：“庶庶始动，其象曰屯，其象曰宜建侯而不宁，侯则

草昧部族之酋，鶉居谷食，上如标枝，而民如野鹿者也。当是时，民独知畋猎，故其爻曰即鹿无虞，惟入于林中，婚姻未定，以劫略为室家，故其爻曰匪寇婚媾……《蒙》，杂错质文之间，始有聘女，而爻称内妇，克家，初作聘者，略如买奴婢，故其爻曰见金夫，不有躬也。”

此辞对《屯》卦之阐释，大体可信，而对《蒙》之阐释则未必然。说《蒙》卦时婚姻始有聘礼，很难考证，并说“见金夫，不有躬”指婚姻如买卖奴婢，即当时之初行聘礼，有如买卖婚姻，此说虽新奇，但亦难考证是否真的如此。章氏对“金夫”之解，认为“金”为有资财之男子。近有易学家刘大钧教授等人认为“金夫”指美貌之男子，并不指有钱有金之男子，此说可为参考。

（二）易顺豫《易》礼思想简论

根据潘雨霖教授《读易提要》所说，易顺豫乃清室遗老，颇有著述，于民国年间，著有《易释》一书，五卷中仅释二篇，凡各卦各爻皆定其主旨，然后略加发挥。

易顺豫在阐释六十卦主旨时，往往以礼来概括。他认为：《乾》，言健礼也，易礼也。《坤》，言顺礼也。《屯》，言作之君也。《蒙》，言作之师也。《需》，言让礼也。《讼》，言争礼也。《师》，言军礼也……《履》，言以礼为践履也……《谦》，言谦退之礼也……《蛊》，守旧之礼也。《临》，言立大学以教民之礼也。《观》，言立象魏以化民之礼也。《噬嗑》，言惩恶之礼也。《贲》，言聘士之礼也……《晋》，言天子进诸侯之礼也。《明夷》，言天子任三公之礼也。《家人》，言齐家之礼。《睽》，言迁国之礼也……《损》，言自损之礼也。《益》，言天子益天下之礼也……《革》，言诸侯受命为天子之礼也。《鼎》，言太子继世为天子之礼也。《震》，言诸侯之所以保其国也。《艮》，言大夫之所以守其位也。《渐》，言选举之礼也。《归妹》，言嫁娶之礼也。《丰》，言天子之所以保其社稷也。《旅》，言卿大夫之所以使于四方也……《涣》，言礼之文也。《节》，言礼之节也……

64卦中易顺豫明以礼概括的为24卦，另有5卦不明言而实暗含礼，如《屯》“作之君”，《师》“作之师”，即与锡命礼、学礼相关。

易顺豫所概括的有些礼基本允当，如《晋》卦说天子进诸侯之礼，应属可信，《晋》卦含锡命礼内容。又如《鼎》卦言太子继世为天子之礼，《归妹》卦言嫁娶之礼等等，都可信。但有些却令人难以理解，如《乾》卦言易礼，《坤》卦言顺礼，易礼与顺礼不知何礼？易顺豫可能说《乾》《坤》二卦之礼典分别含有易、顺的仪节内容，但以易礼、顺礼与进诸侯之礼、嫁娶之礼、继世为天子之礼并列，显然并不妥当。有些礼，如《渐》言选举之礼，《涣》言礼之文也，等等，亦有可商榷之处，这些说法很难得到易学界的认同。

潘雨霖先生对易氏评价，颇为公允。潘先生云：“夫易氏盖以礼明易，内圣外王之道，皆分置于各卦。于卦爻间所发挥之义理，能融贯群经……分《晋》、《升》、《渐》之进而曰：‘《晋》以诸侯言，《升》以卿大夫言，《渐》以士言。成《既济》之礼为君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇’，凡此等言皆有当，是此书之长……”

易顺豫言易礼关系，颇有见解。易氏云：“《易》出于太极，太极者一周象也。凡十二爻合两《既济》，是曰‘两仪’。天地雷风山泽皆在其中，是曰‘四象’。分而出之，是成‘八卦’。盖所以穷天下之变也。变则有正有不正也，故为之礼以复之，此爻之所由作也。《乾》《坤》相交犹天地相学，《易》之作者，若曰天且犹不可不学也，而况于人乎？……正其不正者而皆成两《既济》，是曰穷理尽性以至于命，是之谓《易》，是之谓礼。”

潘雨霖先生评价说：“此言极是。惜释经文时未能用之，至若逐卦定一大纲，颇觉固执，于释六爻时，每爻更定其大纲中之一义……其义虽是，究非《易》义，附会亦难免焉。”

（三）马振彪《周易学说》易礼思想简论（附论马其昶、李士钊等人）

张善文教授整理的马振彪遗著《周易学说》，汇集了许多易学家的易学文献资料，殊为珍贵。据该书《整理缘起》所说，马振彪教授字岵庭，安徽桐城人，为清末民初桐城派大师马其昶后人，博通经史，精于辞赋，曾为北平中国大学国学系教授。《周易学说》是在马其昶所著《周易郑氏学》八卷的基础上增补而成，引先秦至民国间

《易》说达二百余家。书中亦汇编了不少有关《易》礼方面的材料，可见马振彪对易礼之重视，马氏有时在引用他人《易》说后加案语，所引易礼材料以马其昶、李士钊等人为有特色，故特于兹数人略加论述。

(1) 马振彪易礼思想简论

马氏在《履》卦后面加案语，认为“非礼弗履”，履正“得其道则物不能伤也”。履不正，“失其道则后必有祸也。”“圣人取象于履，惩恶而劝善。虑善以动，动罔不吉。”即指要按照礼制要求与规范行事，即合礼才会得吉。

马振彪案语往往就儒家价值规范如仁义善恶等人伦道德方面去阐发《易》礼之真意。如《泰》卦案语云：“……二言民胞物与之量，五言匹妃化育之源。《归妹》女之终，归之始，造端于夫妇，及其至也察乎天地。五以阴从阳，下应九二，阴阳配偶，取帝乙归妹之象，日以祉于元吉，盖坤元资生，何莫非乾元资始？圣人人为人伦之至，以王者尊贵之至亲，示人道之极则，万象之泰运由此而开。蒙受嘉祉，皆元之吉，此所以建民极也。”

马氏阐释《同人》卦“同人于宗，吝”颇为有理，并能从同姓相聚的弊端出发揭示周制的意义。马氏云：“初爻言同人于门，是同于门内，一家之人同气相亲之象。二言同人于宗，施之敬宗合族则可，若婚姻则取异姓而不取同姓。《左传》云：‘男女同姓，其生不蕃，此周制也。’文化日启，阐明生育之理益慎益严，远过前代。以同为吝，极所谓族而能辨物者也。”

马氏阐释《大有》九三爻时，先引京房、钱澄之等注，然后综合其见解说此爻为朝献之礼，又有宴享之礼。马氏云：“亨享通用，京谓朝献，钱谓宴享。惟来朝享献于朝，乃得受宴享之礼也。因享献而宴享之，是即上下交而其志同也。”马氏之案语往往有根据并有总结的性质，或者将所引他人注解引申开来，阐述其深层含义。如马氏于《豫》卦《象》辞加案语即说明乐对于祭祀意义重大，并引申到仁孝之事，又由仁孝引申到治天下之事。马氏云：“老氏论云，圣人观之天地之间，得其至神之机而窃之为乐。又云，用莫神于声，故圣人因

声以制乐。盖得《豫》象之精义矣。”又云：“礼言惟仁为能飨帝，惟孝子为能飨亲。荐之配之，即仁孝之事，皆所以报本反始也。万物本乎天，人本乎祖，先王致荐于天祖，以教天下，不肃而成，不言而治，其所因者本也。”

马氏之案语所阐释之《易》礼内容亦常常新见迭出。如《随》卦后加案语云：“二论妇道，失初则随三，有代夫抚孤之义，此以夫死从子为随者也。三论节烈之道，失二则随四，有无子死夫之义，此以殉夫为随者也……五论婚姻之道，五四同类，宜其相随，然以五之阳随上之阴，此又变乎常例，盖五得中正之道，驾乎艮止之上，处乎兑说之间，以阳随阴得止而说、男下女之义，此以中正之道而相随，实孚乎嘉礼者也。”马氏于二爻与三爻，分别以夫死从子、无子殉夫释之，确为前人之所未见，颇具新意。

马氏对《蛊》卦的分析，列举了多种多样蛊的情况，对《易》学者颇有启示。马氏云：“蛊之类至繁赜……在物有形之蛊易治，在人无形之蛊难治。物欲昏蔽，心为形役，心之蛊也；五脏失调，百病丛生，身之蛊也；婚姻之礼废，夫妇道苦，而淫辟之罪多，家之蛊也；乡饮酒之礼废，长幼失序，而争斗之狱繁，乡之蛊也；丧祭之礼废，臣子恩薄，而倍死忘生者众；聘觐之礼废，君臣失位，诸侯行恶，而倍畔侵袭之败起，国之蛊也。”

马氏对于家之蛊、乡之蛊、国之蛊，从婚姻之礼、乡饮酒礼、丧祭之礼、聘觐之礼废弃等礼制角度分析，揭示了《蛊》卦与礼制的密切关系，令人耳目一新。

(2) 马其昶、李士钊等人易礼思想简述

马其昶以礼释易，亦以儒家学说仁义道德为其宗旨和纲领。

马氏释《蒙》卦六三爻“勿用取女”云：“六三正应上九，义当专一，今亦亲比于二，渎而就之，故为见弃之女。坤顺承阳，今承二上，失坤顺之道，故行不顺。二曰纳妇，三曰勿用取女，此皆为主婚者之辞。《白虎通》云：‘《礼·保傅》记曰，谨为女子嫁娶，必择世有仁义者，男不自专娶，女不自专嫁，必由父母，须媒妁，远耻防淫佚也。’马氏指出六三行不顺，因此不用娶此类无仁义之人，并认为

女子嫁娶，一定要选择有仁义之人。

马氏以礼释易，亦多有创见，阐释合乎情理，往往能在辨析中得出正确结论，令人信服。

如疏说《渐》卦婚期云：“古婚期，毛氏谓秋冬，郑谓仲春，束皙又谓日时通用，则毛郑二说可合也。然必以春时为正，《周礼·媒氏》以仲春会男女，《白虎通》云嫁娶必以春者，天地交通时也。”马氏将毛氏与郑氏之解综合起来，认为婚时以仲春为正，而秋冬亦可行。

又如释《归妹》六五爻云：“盖娣之袂良者，取便作事，嫡夫人则重礼服，王姬车服，下后一等，故曰以贵行。此见古妾尊卑之辨。”以礼制礼服阐释，颇合爻义。

又如释《丰》卦初九爻辞，云：“《仪礼疏》云：‘宾客之道，十日为正，一旬后或逢凶变，或主人留之，不得时反，即有稍礼’。……传曰过旬灾者，言其急于公事不久滞。《仪礼》‘既将公事，宾请归’是也。《易》于人事多取典礼为象，虽所举皆殷制，然可藉周礼以推知一二，周因于殷礼，三代损益，不甚相远。”马氏认为《易》礼典制多言殷商，但可以因周礼推知一二，认为三代之礼有损益关系，很有道理。

如解释《涣》卦九二爻“涣奔其机”与《中孚》卦六四“马匹亡”等爻辞，从礼制角度出发，皆有新意，论述合理，其说可从。

马氏云：“奔谓奔走，《诗》谓‘骏奔走在庙’，郑笺：‘俱奔走而来在庙中助祭。’即所谓奔其机也。二五皆得中，五为在中主祭之王，二奔走助祭者也。当涣时，能享帝立庙，故得愿。宗庙中以有事为荣也。刚来不穷，故失位之悔亡。”

对此爻解释，历来易学者众说纷纭，而以马氏解释为贴切，为长。

马氏解《中孚》卦六四爻云：“《周礼·马质》凡给公家之使，受马于有司者，书其齿毛与贾，旬之内马死，则偿齿毛与贾，以受之日浅，养之恶也；旬之外死，偿以毛色，不以齿贾；逾二十日则否，以劳役久，马力即竭，非用者罪也。月几望，是旬之外矣，不偿齿贾，

马匹亡，人不咎其养之不善，孚之效也。鹤鸣子和，孚于生者；马匹亡，无咎，孚于死者。马质所掌偿马之法，疑亦旧制，而周因之，当时所通行，故《易》取象焉。”

以马政之制阐释此爻，确实有理，不空泛，此亦马氏新见，可见马氏于《易》于《礼》，功夫深厚，故能时有新解。

李士钊解说《周易》，亦时时能以礼释之，此略举数例予以说明。

李氏以礼释《易》，与马振彪、马其昶皆有一个共同特征，即以儒家之仁义道德等价值观念解说。如李士钊解释《比》卦九五爻“王用三驱”时说：“驱不过三，示有节也。田猎之礼，天子不合围，来不驱，故取顺；去不追，故舍逆。王者不以天下为利，欲与声教则治之，不欲与者不强治也。失前禽，见王心之广大；不诫，见民情之大顺。”

又如释《履》卦上九爻云：“监于六三之不善，而旋复于善，克己以复礼，尽人而合天，履道成而乾德粹矣。”

又如解释《观》卦“盥而不荐”时突出“诚”在祭礼中的重要作用。李氏云：“巽为命令，坤为民。命令所布，众民仰之，观之象也。示人者莫大乎礼，礼莫重乎祭。坤为牛，故称荐，献腥献熟。巽为不果，又遇艮止，故不荐。盥之后，未荐之前，当积诚以通之，感神人而孚上下，故有孚颙若。”

李士钊阐释《归妹》卦初九爻，亦有可取之处，如认为“妾媵不待亲迎备礼，因嫡之归而从之归”，符合媵婚制情况。李氏云：“妾媵不待亲迎备礼，因嫡焉。足以两行，夫妇以两而成，跛者偏而一正，娣之象。又君之妻曰中宫，士人之妻曰主中馈，初学者不中，故为娣。不中则一高一低，故为跛。”

（四）杭辛斋易礼思想略论

杭辛斋（1869—1924），近代易学家。名慎修，字一苇，浙江海宁人。1912年，选为众议院议员，曾因反对袁世凯而被捕入狱。出狱后与同人在广州组织“研几学社”，治《易》讲《易》，著有《杭氏易学七种》（即《学易笔谈初集》、《学易笔谈二集》、《易数偶得》、

《读易杂识》、《愚一录易说订》等等)。

杭辛斋论《易》亦有与礼相关涉者。认为《易》包括先王各种礼典，孔子受之，极深研几，而先王之典礼明，于《六经》中灿然大备。

杭辛斋云：“典礼者，乃所以处断万事万物之一切制度之谓也……典者，守也。礼者，履也。必能会通于天人，然后足以昭信守而见履行。孔子之周，问礼于老聃，即此礼也……老氏世掌周史，耳熟能详，先王之典礼，不啻若自其口出，而提纲挈领，巨细毕赅，则莫备于《易》。孔子受之，极深研几，得其会通，又虑触当世诸侯之忌也，正言之不可，乃寓微言于十翼之中，所谓其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐者，非夫子之自道也。于是更广其旨，以修《春秋》、删《诗》《书》、订《礼》《乐》，而先圣王之典礼，乃灿然大备于六经……”

杭辛斋认为《周易》之祭祀包括二种含义。他说：“《易》之言祭祀享祀，均含有二义。一为祭神祀鬼，此祭祀之本义也。一为人群之集会，以谋一群公共之事，亦以祭祀行之。”他论述礼与刑政关系说：“盖古圣王之治天下也，道之以德，齐之以礼，刑罚但以济礼之穷。礼以待君子，刑以治小人，人之情无不乐为君子而甘为小人者，故人人能范围于礼，而刑罚可以不用。自上失道，君子弗用……礼乐崩坏，不得不用刑以济之，所谓穷则变，非《易》之常道也。”

杭辛斋在《学易笔谈二集·卷三》“履礼豫乐”条中阐释了圣人制作礼乐的缘由及其深意，并认为中和为礼乐之原则，礼乐源于人性之自然。

杭氏先引《汉书》曰：“上天下泽，春雷奋作，先王观象，爰制礼乐，故礼乐者；先王之所以垂教万世，维持人道于不敝者也。”然后阐释说：“自经学衰废，曲儒阿世，缘饰礼乐，以为羔羊，而历代帝王，乃利用之，为巩固其富贵尊荣之具，愚民未获礼乐之福，且或滋其隐痛焉。于是礼崩乐坏，世衰道敝，先王制作之精义渐灭殆尽，仅存浮文虚器，等诸告朔之饩羊，欲图民族之日昌，人群之进化，乌可得哉？犹幸古籍虽亡，而《易》象之昭示者既明且哲，又得孔子之

赞辞以阐发之，则礼乐之大本大源，固亘古如新，求治者尚不患无所藉手也。夫先王之制礼乐，岂为涂泽耳目，文饰太平也哉！盖详察于天人之故，而有迫于不得不然者。先王知人之好动者也，动而无以止之必蹶，故制礼以止之。人之好群者也，群而无以和之必乱，故作乐以和之。要皆顺乎人性之自然，而参天两地以为之准，其准维和，曰中曰和是也……不中不和，又安得所谓礼乐哉？……作易之圣人，早以洞瞩此必至之势也，爰本中和为礼乐之原则，孔子六十四卦之大象，皆以中爻绾上下二象，所谓以人和天，参天两地者也。此《豫》《履》两卦之关键，亦悉在《履》六三《豫》九四之两爻。礼以消极为用，故取阴爻；乐以积极为用，故取阳爻。《履》以一阴处五阳之中，是以愬愬危惧，如履虎尾，方能免咎。故礼之本在谦，必高而能下，尊而能卑，如当于礼焉……故和平中正，阙其一不足以言礼乐也，而卦象之昭著者如此。”

杭氏阐释礼乐之本原、功用、原则，见解十分深刻。

第八节 胡朴安《周易古史观》礼制内容及礼制思想略论

一、胡朴安《周易古史观》略论

胡朴安《周易古史观》一书于1942年出版，胡氏根据《周易》“十翼”中的《序卦传》解释经文，将《周易》经文当作史事记录看待。胡氏在《自序》中说：“六经皆史，章实斋尚是一句空言，必如实实在证佐出来，与人共见，始得与人共信也。”

胡氏以古史说《易》，将文字学与《周易》结合起来进行研究。胡氏认为，“《易经》一书，溯其原始，只是太古之文字，为一切思想事物符号之用”。又认为：“通神之德者，记录思想者也；类万物之情者，记录事物者也。故《乾凿度》以☰为古天字，以☷为古地字，以☴为古风字，以☳为古雷字，以☵为古水字，以☲为古火字，以☶为古山字，以☱为古泽字。其实八卦不仅为天、地、风、雷、水、火、

山、泽之符号，推而广之，更为一切之符号。观《说卦》说记可知也。据方氏申所辑佚象，其为符号一千四百七十一之多，可知太古以八卦为符号之用，而有文字之价值，有文字而后典章制度约略可备。许叔重所谓始画八卦，以垂象宪是也。”胡氏认为八卦为古文字，而所谓象则是古文字符号推广之用，多至成百上千种，此种说法颇为有理。八卦是否为古文字，当然尚可继续讨论，但八卦作为上古时代的符号使用，这是没有任何怀疑的。所谓多达数百种上千种之逸象也应当是象数的推广使用，即符号作用之推广。

胡朴安认为，上古政治不外两件事，即制器用与卜吉凶二事。胡氏云：“又太古之所谓象宪者，与后世政治不同。制器用一也，卜吉凶二也。”“所谓以制器者，尚其象是也。古者事必有卜，国家大事，悉以卜决之。设卦观象，系辞以明吉凶，居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩吉凶，皆古时政治之大者，而皆原始于《易》。由是论之，《易》为上古学术之总。”胡氏认为《易》为上古时代一切学术之总汇，此观点可信。

吕绍纲在《导读》中评价胡氏《周易古史观》是“把《周易》本身作为记事之史解读的第一部著作”。古代以史说《易》注《易》者有宋代杨万里的《诚斋易传》。现代顾颉刚考论“王亥”的故事，即从史事角度出发。闻一多《周易义证类纂》亦以钩稽古代社会史料之目的解释《周易》，钩沉 90 余条史料，分经济、社会、心理三类加以辨析。1920 年沈竹初著有《周易余说》，以殷末周初之史料解读《履》、《家人》、《睽》三卦。章太炎 1933 年在一次演讲中说：“至于《周易》，人皆谓之研究哲理之书，视与历史无关，不知《周易》实历史之结晶，今所称社会学是也。”但直到胡朴安著《周易古史观》，才全面地以史事解释六十四卦，形成《周易》古史系统，认为《周易》六十四卦三百八十四爻组成一部古代史。胡氏认为《屯》卦是草昧时代建立酋长之事，《蒙》卦是酋长领导民众而教诲之事，《需》卦是教导民众耕种之事，《讼》卦是民众争夺饮食而讼之事，《师》卦是行师解决两团体互相争斗之事，《比》卦是开国之初、建万国亲诸侯之事，《小畜》卦是建国以后会猎之事，《履》卦是以履虎尾决定帝位之

事，《泰》卦是履帝位后朝觐之事，《否》卦是天子失德、诸侯不朝之事，《同人》卦是民众聚会、谋覆共主之事，《大有》卦是推一人之为长组织民众之事，《谦》卦是会合民众教以稼穡之事，《豫》卦是建侯行事检阅军队之事，《随》卦是《大有》之民众随《豫》之侯以行征伐之事，《蛊》卦是征伐归来教民众以孝之事，《临》卦是君立登位临民之事，《观》卦是神道设教之事，《噬嗑》卦是用狱治民之事，《贲》卦是男女会聚结为夫妇之事，《剥》卦是洪水为灾庐舍剥毁之事，《复》卦是因水灾迁徙复其故业之事，《无妄》卦是新居始定未甚安宁之事，《大畜》卦是以田猎济耕种之穷之事，《颐》卦是以耕种自养之事，《大过》卦是改土穴为房屋建筑房屋之事，《坎》卦是因建筑房屋、掘土所成之坎、蓄水设险以守之事，《离》卦是坎上置篱以巩固防御之事，《咸》卦是男女正式婚姻之事，《恒》卦是夫妇正居之事，《遁》卦是择邻迁徙之事，《大壮》是努力生活之事，《晋》卦是扩充国力之事，《明夷》是文王蒙难之事，《家人》卦是组织家庭之事，《睽》卦是一夫多妻之家庭乖睽之事，《蹇》卦是诸侯皆来决平之事，《解》卦是文王决平诸侯讼狱之事，《损》卦是文王节俭自损之事，《益》卦是损己益人、文王得民心之事，《夬》卦是文王分决一切之事，《姤》卦是婚媾往来之事，《萃》卦是会聚众家庭立祖庙之事，《升》卦是萃功告成民众上升为国尽力之事，《困》是南征受困之事，《井》卦是推行井田之事，《革》卦是周革殷命之事，《鼎》卦是周革殷命以后正位之事，《震》卦是正位以后自治以治民之事，《艮》卦是迁徙殷顽使之各安其所之事，《渐》卦是殷顽迁徙以后教以组织家庭之事，《归妹》是殷贵族之女归于男家之事，《丰》卦是扩大殷顽组织家族之事，《旅》卦是殷顽不安其居散而旅居于外之事，《巽》卦是羁旅于外之殷顽顺时而入之事，《兑》卦是殷顽来归说以劝之之事，《涣》卦是教殷顽立祖庙之事，《节》卦是立祖庙以后教以礼文有节制之事，《中孚》卦是会聚殷顽田猎示信之事，《小过》是顽民自猎之事。《乾》《坤》两卦是绪论，《既济》《未济》两卦是余论。自《屯》卦至《离》卦，为草昧时代至殷末之史。自《咸》卦至《小过》卦为周初文、武、成时代之史。

胡氏此书优点明显，以史说易，自成体系。缺点亦明显，事事坐实，则往往难以自圆其说，难以令人信服。胡氏自云“于六十四卦辞、爻辞、彖辞、象辞，除《乾》、《坤》为绪论，《既济》、《未济》为余论外，皆是历史记事之文，无一字不解，无一句不说”，说六十卦皆为记事之文，每卦皆有一记事主题，皆为史实，但在具体解释时，却往往笼统言之，并无时间线索，无具体历史时间，难以令人信服。吕绍纲评价说：“说《周易》六十四卦是记事的史书，应当从史中找到‘时’的痕迹。胡氏书中没有找到，只是说穴居野处、田猎游牧、定居农耕、饮食迁徙、争讼战争等等逻辑上的先后次序，不免流于泛论。”另外，吕绍纲认为胡氏只从文字上说，不讲卦象爻象，与《周易》实情难符。

《周易》里面有史实，这是没有疑问的，但说《周易》等于史书，而不是哲学书，并且事事句句坐实，就未免以偏概全。这是论述《周易古史观》时应该要予以说明的。

二、《周易古史观》所涉古礼解释之基本内容及其特征

胡朴安在《易经学讲义》中列上“易经之礼教学”条目，可见胡氏认为易经中有礼教内容。纵观《周易古史观》，在解释上下经卦的历史事实时，胡氏亦颇注意卦爻辞中所涉礼制内容的阐释。

（一）对古礼的一般论述

在《周易古史观》一书的总论部分，胡氏论述了卦辞“元亨利贞”及“先庚三日，后庚三日”的含义。胡氏认为“‘元亨利贞’四字，是《周易》卦爻辞记事之总符号”，“可包括种种之意义”，“而要不外乎《文言》‘元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也’四语。”又云：“何为善之长？生为善，杀为恶。”认为元为始，“始者，人之始生也。生为万物之所喜，于人尤幸。人不能遂其生，铤而走险，无所不为矣。君子本此生物之心，即足以长民，故《文言》曰体仁足以长人。仁即草木之仁，生之始也。乾之德至元，已有人群之首领矣”。释亨为嘉之会，何谓嘉之会？胡氏认为“会”即人类交通之谓，“由二人以上之交通，渐成为小团体。由二小

团体之交通，渐成为大团体。由二大团体之交通，渐成为国。国之成立，由二人以上之交通始。《子夏传》曰：‘亨，通也。’通者，即人类交通之谓。交通是人类之本能，亦即国之原始。君子本此人类交通之本能，而成立国，故《文言》曰嘉会足以合礼。礼者，合政治法律教育而一之，立国之根本也。”胡氏认为，君子本乾元生物之仁心，使人各遂其生，即足以长民。“礼”是立国的根本大法，有“礼”才能称之为“嘉之会”，有礼才会有国。可见胡氏很重视礼，对“礼”认识深刻。

胡氏认为“先庚三日，后庚三日”指祭祀和受命于周庙之日，他说：“《巽》之先庚后庚者，《尚书·武成篇》：‘丁未祀于周庙，邦甸侯卫，骏奔走，执豆笏。越三日，庚戌，柴，望，大告武成。既生魄，庶邦冢君，暨百工受命于周。’先庚三日为丁，即丁未祀于周庙之日也。后庚三日为癸，即受命于周庙之日也。不言癸丑，变文言既生魄也。”胡氏认为上经三十卦说的是自蒙昧阶段至殷末之历史，下经三十四卦则说的是周初文王、武王、成王时代之历史。《巽》卦之先庚后庚当然说的是周初祭祀并受命于周庙之事了。认为是“追言诸侯入周之日而吉也”。“先庚后庚，所行悉是正中之事。”

（二）自草创蒙昧至殷末之礼

胡氏认为上经三十卦所涉之礼为草创蒙昧阶段至殷末之礼制内容。胡氏云：“自《屯》卦至《离》卦是原始时代至商末之史。”当然上经卦所涉之礼制亦为此阶段之礼制内容。

（1）酋长时代之田猎及其婚俗

草创蒙昧阶段只有习俗，或者说，有礼制萌芽，还没有正式礼制。胡氏认为，《屯》卦为“草昧之世，酋长时代也”。认为《屯》卦为酋长率群众田猎之卦。“《屯》是人之初生，四德虽具勿用。勿用者，不能用也。有攸往者，猎禽兽而有所往也。四德勿用，只用利之一德，建侯而已。建侯者，盈聚之人，推一人以为长，立以为侯，率领一群之众而田猎。草昧之世，酋长时代也。”所谓四德勿用，只用“利”之一德，即“元”、“亨”、“贞”三德不能用也。“亨”为礼，为立国之根本。《屯》时在胡氏看来，只是酋长时代，无立国可言，因

此亦无礼可言。

既无“亨”无“礼”，那么，六二之爻，胡氏则释为民众田猎之事。“屯如遭如乘马班如”解释为田猎，“匪寇婚媾”则解释为“上古男女杂处，当有互相残害者”，“女子贞不字”则解释为“女子与男子同有田猎之事，有所生育，弃之而不爱字”，“无爱字之心，野蛮人之常态”，胡氏释“贞”为“事”，释“字”为爱。胡氏以野蛮人之婚俗解释此爻义。

至六四爻，“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利”，胡氏认为“田猎已罢”，“各求婚媾矣”。认为“六二之婚媾，随所遇而婚媾，初无爱情可言。此则有所求而往，不为蒙昧随所遇之婚媾，而为明显有爱情之婚媾，则吉，无不利矣。”此有爱情之婚媾为吉，此习俗较前之习俗有了进步。

(2) 由杂居而定居时代之习俗

胡氏认为，“游牧时代，男女杂居，迁徙不定，自《蒙》九二纳妇之后，则有固定之居处矣。《杂卦传》曰‘蒙杂而著’，言由杂居而定居也……《礼大传》：‘名著而男女有别’。言男女分明有别，亦即杂而著之遗。俗称土著，即此意也。由杂居而定居，已入耕种时代矣。”

此时婚俗为男女合作而定居。“此男女合作之事”，“包蒙之吉，在于纳妇而吉也。子克家者，耕种生活，以多子为贵也。”“子克家刚柔接也者”，“言男刚与女柔相接，生有克家之子也。”

并认为此时婚俗，有一定年龄限制，释六三爻云：“勿用取女者，二爻言妇，三爻言女。女者，不可为妇之时，言未及年之女，不可取也。故《彖》曰行不顺也。言取不及年之女，乃不顺之行。”

胡氏认为《需》卦为耕种生活之卦。初二三爻“皆言耕种之事”。“四五上爻，皆言收获之事”。九五爻，“收获已毕，则饮食宴乐也。”

胡氏认为《比》卦九五爻“显比，王用三驱者，合众小团体之长而田猎，以显比功之成也。三驱，田猎之仪式也。《象》曰显比功之成也。三驱，田猎之仪式也。《象》曰显比之吉位中正也者，显比之所以吉，比主之位，既中又正也。失前禽者，田猎之事也。来则不

拒，去则不追。去者逆，舍之；来者顺，取之。”

胡氏认为九五爻为田猎之爻，三驱为田猎之仪式，显然田猎有了一定规章制度，但胡氏没提田猎之礼。

胡氏认为《小畜》卦指将田猎所获野兽畜养为家畜。“养禽于家，以备他日之食，养禽即所以自养。谓之小者，所畜不多也。故《杂卦传》曰小畜寡也。”“《小畜》者，《比》之后会田猎得禽而畜之也。”胡氏释《小畜》九三爻说：“夫妻反目者，会田猎时，夫妻归途，夫妻因说辐之故相争，至于反目。开国之初，毫无礼教，当然不能正其室。”可知小畜之时，夫妇之礼未备。

胡氏认为《小畜》之时，礼仪未备，“贵贱未明，等列未辨，少长未顺，威仪未习，此《小畜》上九之君子，所以征凶也”。百姓未识礼典，未有礼教约束，因此君子不宜行动，行则有凶。

(3)《履》卦之后，礼制渐备，并得到不断发展

《序卦》云：“物畜然后有礼，故受之以《履》。”胡氏认为：“《师》起以后，由《比》之庶，《小畜》之富，酋长变为君主。《履》卦，君主登位之始也。庶而后富，富而后教。酋长时代以刑教。《蒙》卦初六之利用刑人，上九之击蒙是也。君主时代以礼教，《履》卦君子以辨上下，定民志是也。”《说文》：“礼，履也。所以事神致福也。”礼即履帝位所行之礼。礼之缘起，始于饮食。以饮食之礼，扩充为履帝位之礼。《说文》：“履，足所依也”……上古以皮为饰，蔽前不蔽后。进而有衣裳，再进而有履。登位而言履者，当时惟君主有履，其人民皆无履也。”

胡氏认为，当时礼俗，“以履虎尾之咥人不咥人，而为履帝位之决定也。《小畜》会田猎以后，推一人为共主，以履虎决之。有智勇兼优者，履虎而不受虎之咥。群奉以为君也……其勇能屈虎，其智能驯虎，亨则可以履帝位矣。”

胡氏认为：“《履》卦初爻，言履虎以决帝位之开始也。二爻，言履虎之场所，及参加履虎人之态度也。三、四爻，言履虎争决之时。三爻，言履虎而伤，以见徒有勇者失败也。四爻，言履虎而不伤，以见智勇兼优者得胜也。五爻，以三、四爻之胜败，决定履帝位之人，

而履功告成也。上爻，履帝位以后所有之事也。《履》卦以履虎决定帝位，上古此种行为，在中国任何古书中所未记载者，而在《易》中得之。自汉以来，注《易》者皆未言及，而自我发见之。”

当然，胡氏此说甚新，但因论证不够，其说难以为易学界所认同。履帝位究竟为何时，胡氏亦没能指明。到《泰》卦六五爻“帝乙归妹，以祉元吉”，其“帝乙”究竟是否为殷商之帝，胡氏亦未明说。只是说：“帝乙归妹者，帝，《履》卦履帝位之帝。乙，甲乙之乙，帝之号也。（以十干为帝号，商代犹然）妇人谓嫁曰归。归妹，嫁女也。《诗·何彼秋矣序》：‘虽则王姬，亦下嫁于诸侯。帝乙归妹之遗也。以祉元吉者，《说文》：‘祉，福也。福，备也。’女子多有不嫁者，今备礼而嫁，吉之事也。故《象》曰中以行愿也。言男女各行中心之所愿也。”

由此可知，胡氏认为“帝乙”之前，不备礼而嫁，“帝乙”时才“备礼而嫁”，也就是说，“帝乙”才制婚嫁之礼。

胡氏认为，《大有》九三爻“公用亨于天子”指各小团体之首领“公”一起嘉会推举天子。胡氏云：“公，各小团体所归之长也。天子，《大有》之君子。克敌以后，因此嘉会，推为天子也。不言天子用亨于公，而言公用亨于天子者，此会是推天子之事，故以公为主也。”

（4）《观》卦时代祭祀之礼大备

胡氏认为，“盥，澡手行祭祀之礼也。而不荐，筮豆之属未进也……有孚，信孚于民众也。颙若，有仪可象而颙若也。以祭祀示民，国之大事，唯祭与戎也……大观在上者，执行祭祀之礼与上，可为民众之观也……中正以观天下者，居中正之位，设祭祀之礼观民也。下观而化也者，盥尚未荐，而已有孚于民，君德之颙若也。祭祀是天之道，祭祀之后，天道顺序，而四时不差，人民和睦，此古圣人所以神道设教也。天下说服，由于神道设教，此天子所以祭天地也。”

胡氏认为君王以祭祀天地之大礼观民化民，天下说服。可见祭祀之礼为治国之本。

（5）《贲》卦时代婚礼略备，粗具婚礼之意

胡氏云：“贲，从贝，从卉……贝卉二物，夫妇配合，用为礼品。此贲之所以名也……合，男女配合也。不可苟合，必有物以饰之，故受之以《贲》也。《屯》六二之婚媾，随所遇而婚媾也。《屯》六四之婚媾，男女有所求而婚媾也。《贲》六四之婚媾，略备婚媾也。”

胡氏云：“《临》登君位以后，《观》致祭礼，《噬嗑》用狱，《贲》则制嫁娶矣。上古男女无别，贲修饰男女配合之事，略除野蛮婚姻之习惯，不足以言婚礼。”他认为《贲》卦六四爻言男女配合之事，男女配合以卉贝二物为礼品，但还不是完善的婚礼。

胡氏说《贲》，大致解释了当时婚俗婚礼之情形。胡氏认为：“古者穴居野处，多在山间。男女行配合之仪式时，焚火以助其兴趣，山下有火之象也。”胡氏认为当时的婚俗，在举行婚姻仪式时，有焚火助兴的习俗。

胡氏认为初九爻“贲其趾，舍车而徒”指“男女皆修饰其足来聚会也。”六二爻“贲其须”指修饰脸面，即“言面上之毛与头上之毛，同为修饰。”喻指打扮修饰后去参加婚姻仪式。九三爻“贲如，濡如，永贞吉”，胡氏认为“言男女互相求取之时，各贲如而来（指初九六二两爻），濡如而待也。永贞吉者，男女互相求取之事已毕而吉也。”六四爻则是指“男女互相求取之事已毕，各乘马而归也”。六五爻“贲于丘园，束帛戔戔。吝，终吉”，胡氏认为：“丘园，女子之家也。男女互相求取之后，各自归家。男子束戔戔之帛，贲于女子之家，行聘礼也。吝者，初嫌聘礼少也。终吉者，卒允许也。故《象》曰有喜也。”上九爻“白贲，无咎”言朴实之礼已成。

胡氏认为《贲》卦时代，婚礼朴实，略为粗备，“《贲》之制嫁娶，安之也，既宁且安，天下治矣。”

（三）周初文王、武王、成王时代之礼

胡氏认为下经卦“自《咸》卦至《小过》卦为周初文、武、成时代之史”，此下经卦之礼亦为此时代之礼。

《序卦》云：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”胡氏认为：“《咸》卦，男女二人之心

同，结为夫妇也。有天地然后有万物，有万物然后有男女，《屯》卦是也。《屯》卦以后诸卦逐渐发展，虽有夫妇、父子、君臣、上下之事实，而无夫妇、父子、君臣、上下之礼义。有男女然后有夫妇者，《咸》卦是也。《咸彖》辞之男下女，亲迎之礼也。行亲迎之礼，然后有夫妇矣。有夫妇然后有父子；有父子然后有君臣；有君臣然后有上下；有上下，然后礼义有所错者，《家人》以下诸卦是也。”胡氏认为下经卦里，夫妇、父子、君臣、上下之礼皆已完备，即各种礼典已完善。

（1）《咸》卦嫁娶之礼已完备

胡氏将《贲》卦之婚礼与《咸》卦之婚礼进行比较，认为《咸》卦婚礼已完备。胡氏云：“《贲》卦，嫁娶之礼未备，故小利。《咸》卦，嫁娶之礼已备，故利贞。取女吉者，取同娶。《贲》行跳跃式婚姻，故有攸往。《咸》行亲迎式婚姻，故取女吉。”

又云：“《贲》之婚姻，柔来文刚，刚上文柔，跳跃式也。《咸》之婚姻，柔上刚下，亲迎式也。二气感应以相与者，相与是订婚，男女订为婚姻也。止而说者，归之事也。男下女者，亲迎之事也。是以嘉之会，义之和，事之干，三德具备，取女吉也。”

胡氏认为《咸》卦有订婚、有女归、有亲迎等仪式，“此婚姻之礼制如是也。”

（2）《恒》卦夫妇之道已定

胡氏云：“夫妇同居，有同舟共济之义。男女一心，应付生活，历久不变，故曰恒。《恒》，夫妇同居之卦也。夫妇之道不可以不久也者，劫略或买卖以及其他不正当之婚姻，必不可久，不成为夫妇之道也。”“妇人吉，从一而终之谓。”“嘉会以后，无咎，配为夫妇，始有义之和，事之干也。男女同居，男子当有事于外，故曰有攸往。男若从女于内，此六五之恒其德贞，夫子凶者也。”“上古男女无恒久之同居，自《咸》《恒》以后，有恒久之同居矣。立不易方者，男正位之谓也。”

（3）《晋》卦所言之礼与文王及纣之事相关

胡氏认为：“康侯，谓文王也。”“锡马，是释羑里之囚，赐之弓

矢斧钺，得专征伐。言所赐之马，休养生息而蕃庶也。”“昼日三接者，《史记·周本纪》‘礼贤下士，日中不暇食以待士。’是其事也。言一日之中，三度接见贤者也。”

(4)《益》六三爻“凶事”指“兵事”，“告公用圭”指“告征伐之事于天子”

胡氏云：“益之用凶事无咎者，凶事，兵事也。《老子》云：‘用兵则贵右。凶事尚右，战胜以丧礼处之。’则凶事，兵事也。处益之时，诸侯有不服从者，用兵伐之。”“告公用圭者，《九家易》‘天子以尺二寸元圭事天，以九寸事地。上公执桓圭九寸，诸侯执信圭七寸，诸伯执躬圭七寸，诸子执璧圭五寸，诸男执蒲圭五寸，五等诸侯各执之以朝天子也。’此说可用。文王执桓圭九寸，上公之圭也，告征伐之事于天子，受命征伐时期也。”

(5) 周代宗法制度完备，于《萃》、《丰》、《涣》等卦可以见出

《萃》卦为聚集一族之嘉会，聚集同族人为王祖立庙，用牛牲祭祀，以正宗子之位，可见有完善的宗法制度。胡氏云：“萃，聚众多之家为一族，家族之始也。一族之众，立祖庙萃之，尊祖故敬宗，敬宗故受族，周代宗法制度以是缘起也。”“《萃》卦是聚之道也。”“聚，立祖庙以聚之也。”

又云：“《萃》‘亨’者，聚一族之众为嘉会也。‘王假有庙’者：王，王祖。假，大也。王祖为一族之尊大而立庙也。‘利见大人亨利贞’者：大人，宗子。利见宗子而嘉会，义之和，事之干也。‘用大牲吉’者：大牲，牛也。用牛祭祖，祭毕聚族同宴而吉也。‘利有攸往’者，庙立族聚，无所往而不利也。”“《萃》，聚也，顺以说’者，萃之为聚，众心顺而说也。‘刚中而应故聚也’者，立嫡子为宗，族人应之，故聚也。‘致孝享也’者，为王祖立庙，所以致其孝享之诚也。‘聚以正也’者，聚会于祖庙之中，以正宗子之位也。‘顺天命也’者，顺天自然之命也。‘观其所聚，而天地万物之情可见矣’者，族聚而众和，众和而事举，观萃之事，天地之化育，万物之生长，其情皆可见也。”

胡氏释九五爻云：“萃有位无咎匪孚者，宗法制度，宗子对于国，

为一族之代表；对于族，为一族之主体。有位，非宗子之位，宗子以下各守其职而有位也。虽有位可免于咎，而不信于众也。揆诸组织职志，其用未广。故《象》曰志未光也。光，广也。元永贞悔亡者，元，长也。宗子以下之长者，宗子命令治戎器，戒不虞，为之长者负此责任，永治其事。匪孚之众，悔恨而逃亡也。”

《丰》卦，胡氏认为是扩大家族组织之卦，即所谓“《丰》，以祭礼扩充家族之卦也。”胡氏云：“《渐》之女归，殷平民之家庭组织矣。《归妹》之女归，殷贵族之家庭组织矣。家庭之组织，扩充为家族之组织，《丰》卦是也。《萃》卦立祖庙以聚之，周之宗法以是完成。惟是殷顽未用其制度，故《丰》卦以祭礼教导之也。得其所归者必大者，女归男家，归得其所，家庭巩固，其家族必盛大也。故受之以《丰》者，《丰》卦，以祭礼大其家族之组织也。《丰》者大也者，丰满祭礼，尊祖之意悠然而生，尊祖故敬宗，敬宗故收族，宗族自然随丰满之祭礼而大也。”

胡氏又云：“‘《丰》亨’者，以祭礼组织宗族，聚同宗为大会也。‘王假之’者，王谓成王。假，谓大也。言成王以祭礼而大之也。”“‘《丰》大也，明以动，故《丰》’者，以祭礼组织家族，明以动之事也。‘尚大也’者，家族组织所尚在大也。”

至《涣》卦，周之宗法制度已大行于天下，殷之顽民亦已感化，实行周制，天下太平。

胡氏云：“《涣》卦所记，立庙行礼，文章涣然可观也。殷顽感化，心归于周，天下太平，万姓上同，此王假有庙，涣乎其有文章也。”又云：“《涣》是立庙行礼，涣乎其有文章之卦。亨是嘉会各国之宗子，诰以立祖庙之礼也。王假有庙者，《萃》王假有庙，周立宗庙；《涣》王假有庙，殷之宗，及其他诸国之宗，皆立庙也。利涉大川者，与《萃》之利有攸往义同。《萃》是周之宗立庙，故言利有攸往。《涣》是天下之宗皆立庙，故言利涉大川。利贞者，立庙以后，义之和，事之干，无不宜也。《涣》‘亨，刚来而不穷，柔得位乎外而上同’者：刚，殷与其他诸国之宗子。柔，殷与其他诸国之族人。位，职业。外，各国所在之地。上，成王。宗子皆来受教，族人各得

职业于所在地，上同于成王也。‘王假有庙，王乃在中也’者：王，各宗之祖。言为祖立庙，奉祖于庙中也。‘利涉大川，乘木有功也’者，立祖庙以收族，始可涉大川，乘木以行，而有功也。”

又云：“‘先王以亨于帝立庙’者，先王取法风行水上之涣，亨于帝立庙也。称先王，以文武之命行之也。”胡氏认为“先王”指周文王和周武王。当时指王则为成王。

胡氏解释初六爻“用拯马壮，吉”时，认为：“成王登车，与各国之宗子会也。马壮吉者，引车之马壮大，顺而吉也。”解释九二爻，胡氏认为：“文饰其几以行礼，各得所愿”。解释六三爻时认为：“涣其躬，无咎者”，“躬”指“宗子之躬”，宗子“修整其躬，涣乎有文章，志不志在外之族人，所以无咎也。”解释六四爻，认为：“群”指“各宗之族”，“礼教以后，各国宗子归而文饰其群，涣乎皆有文章，礼教之效广大而元吉也。”“‘涣有丘’者，丘，山丘。山丘之众，亦涣乎皆有文章也。匪夷所思者，言立祖庙以礼教化民，其感应之效，神速不可思议也。”解释九五爻，认为：“言宗子发号于族众也。号，即立祖庙之号，故曰大号。涣王居无咎者，王居谓祖庙，文饰祖庙，正位而无咎也。”解释上九爻时，认为：“涣其血”指“古时执牲刺血以祭，言刺血祭祖庙也”。认为“去”指“祭罢彻祭品而去也”。认为“出”指“与祭之众远出祖庙也”。“言各国宗子在祖庙行礼之事也”。

由此可见，成王立庙祭祖等祭祀之礼已遍行于天下各诸侯之国，亦包括殷商顽民之国，宗法体制井然有序，天下大治。

(6)《革》为周革殷命之卦，以周礼代殷礼

胡氏认为，“《革》卦所言，克殷后改革之事也。《象》之治历明时，改正朔也。九五之大人虎变，上六之君子豹变，易服色也，此革之大者也。”胡氏云：“《革》已日乃孚者，《革》为周革殷命之卦……已日，武王伐商之日，而布大信于天下也……五《革》卦，周受命维新之始也……”又云：“二女同居，其志不同行相同。惟《睽》卦虽不破坏家庭之制，终不免于睽。《革》卦必改革其不相得之志，此革之去其旧染之污也。”

胡氏解释九四爻曰：“改命吉者，《尚书·武成》‘庶邦冢君，暨

百工，受命于周’，《史记·周本纪》‘命宗祝享祠于军，乃罢兵。西归，行狩，记政事。作《武成》。封诸侯，班赐宗彝，作《分殷之器物》’皆改命之事也。吉者，改命而吉也。”

胡氏解释九五爻曰：“大人虎变者，言封同姓异姓之诸侯也。《尚书·武成》‘列爵惟五，分土惟三’是也。云虎变者，诸侯之服色，一革殷旧，炳然灿著，如虎之文，曰虎变，故《象》曰其文炳也。未占有孚者，言不待占决而天下信也。”胡氏认为九五爻说的是周武王分封同姓异姓诸侯之事。“大人虎变”，指诸侯之礼服与殷时不同。

胡氏解释上六爻认为“君子豹变者，言任用官吏也。《尚书·武成》‘建官惟贤，位事惟能’是也。云豹变者，官吏之服色，一革殷旧，蔚然繁缛如豹之文，曰豹变。故《象》曰：其文蔚也。盖殷尚质，周尚文也。小人革面者，言民众之服色亦变。云革面者，服色见于表面也。”

三、《周易古史观》之礼教思想略论

胡氏认为“礼”是立国之根本，因此礼能够自治治人，代表文明与进步，有礼则家庭、宗族、国家、天下得到治理。“礼”包括“政治法律教育”诸方面的内容。

胡氏认为自《屯》至《师》卦时代，只是酋长时代，酋长时代以刑教，只有刑法教育，还没有礼教内容，如“《蒙》卦初六之所用刑人，上九之击蒙是也”。自《师》卦至《比》卦，《小畜》卦酋长时代变为君主时代，君主时代以礼教。自《屯》卦至《小畜》卦，为草昧游牧之时代逐渐进而至定居农耕时代。而《履》卦则是礼教之典例了。即所谓《履》卦“君子以辨上下、定民志是也”，“礼之缘起，始于饮食。以饮食之礼，扩充为履帝位之礼。”

胡氏认为《蛊》卦教民以孝，《临》卦君主举行登位礼后，以教思无穷，《观》卦则观君之举行祭祀大典，孚信于民，下观而化，人民和睦，天下说服，“由于神道设教，此天子所以祭天地也。”此即以礼教治国矣。

礼教之不足，当然要辅以刑法。胡氏云：“《观》上九之志未平，

继之以《噬嗑》而亨。神道设教所不能治者，以明罚敕法治之，此《噬嗑》之所以利用狱也。”

胡氏认为《屯》卦时的上古时代，无婚礼可言，只是抢夺掠夺婚而已，而到了《贲》卦六四爻，则“略备婚媾之礼也”，有了婚姻等嫁娶之礼，天下才会安宁，“五爻，言男子束戈戔之帛于女家致聘礼也。上爻，言朴实之礼已成也。《谦》之教稼穡，宁之也。《贲》之制嫁取，安之也。既宁且安，天下治矣。”

胡氏认为，到了礼教时代，应以礼制规范约束自己，“君子以非礼弗履者，凡不正当之事皆弗为也。”胡氏认为，《鼎》卦教导百姓渐知礼节。“鼎为饮食亨饪之器。火化发明以后，鼎是生活不可须臾离之物，视之甚重。为君者，除饮食之外，享上帝，养圣贤，皆赖于鼎，因此为国之重器。”“故受之以鼎者，教民饪之事，生活改进，使其渐知礼节荣辱。享上帝，教民知礼节也；养圣贤，教民知荣辱也。”并引王弼注云：“正位者，明尊卑之序。凝命者，成教命之严。”

胡氏认为“《渐》卦所记，顽民（指殷之顽民）定居以后，教之以《周南》、《召南》组织家庭之事，卦辞之女归吉是也。”“必女归于男家，待男而行，即卦辞女归吉之义也。”“《渐》不言取女，言女归，盖殷俗强有力之女子，不归男家。《何彼裵矣》之诗，《毛序》云：‘虽则王姬，亦下嫁于诸侯’。可见以前王姬不下嫁也。贵俗如此，平民可知。女不归男家，当是殷俗。殷之顽民，在《渐》卦之前，女必不归男家也。不曰取女，曰女归者，改革以渐也。”“不必遂行取女之礼，现行女归男家，完成家庭之组织而吉也。”“《渐》卦言殷之平民妇女，殷之贵族，亦当革殷之风俗。”

胡氏认为，《归妹》卦说的是殷商贵族之女归，由五爻“帝乙归妹”可知。《归妹》指“殷贵族女子归男家之事也”。由此可见，殷商顽民，无论平民与贵族，皆行周礼，改殷商陋习矣。

胡氏认为，《涣》卦是立庙行礼，成王教育殷民及其他诸国之宗人皆立庙，宗子皆来受教。“礼教以后，各国宗子归而文饰其群，涣乎皆有文章，礼教之效广大而元吉也。故《象》曰光大也。光，广也。涣有丘者：丘，山丘。山丘之众，亦涣乎皆有文章也。匪夷所思

者，言立祖庙以礼教化民，其感应之效，神速不可思议也。”胡氏认为，立庙以礼教化民，教育百姓，很有效果，效果之显著，简直令人不可思议。

当然，文饰过分，亦当有所节制。胡氏认为，“《节》，是《涣》立祖庙教以礼文之后，更教以礼文当有节制也。物不可以终离者，言礼文不可以太过，近于丽也。”“亨者，嘉会而教之也。”“礼节民性，礼之用，和为贵。涣过于丽，须以节止之。然苦节亦不可之事也。”“刚，礼之质。柔，礼之文。节之道，质文如其分，与其胜于文，不如胜于质，稍近乎中也。”

胡氏在《震》卦中指出该卦主旨为自治而治人。“不丧匕鬯，所以自动也。革故鼎新之后，自治以治民之卦也。主器者莫若长子者，宗法既立，于政治言，主一国之重器，当以长子；于社会言，主一家之用器，亦当以长子。故受之以《震》者，长子主器，无论在国在家，皆当恐惧修省，自治以治人也。”“不丧匕鬯者，匕鬯，祭祀之器，震动自治，守器而不失也。”

胡氏《周易古史观》礼教思想十分丰富，新见迭出，许多见解亦颇为深刻，因其礼制思想与其古史观紧密相连，因此，牵强附会处很多，其缺陷亦很明显，过于执著古史发展观，而比附于史，认为直到《咸》卦才有完整的婚礼，又认为自《咸》开始为周代礼制，而上经卦皆为上古至殷商礼制内容，这种一刀切的做法与实际不符。上经卦里当然有周制，下经卦里亦有殷礼，如《归妹》卦即是殷礼，上经卦之《讼》六三爻“食旧德”亦当为周制，《讼》之上九爻应为“锡命礼”，而胡氏则认为此时为“酋长时代”，还没有“王”，因此解释时不以“锡命礼”释之。除了这些不足之外，胡氏的礼教思想及其对礼教作用的认识应该是正确并值得肯定的。

第四章 《周易》卦爻辞古礼考论

第一节 《周易》古礼表现形式及其意旨

一、《周易》古礼之表现形式

《周易》之蕴含古礼，实际上有多个层次。首先从卦序上看，从六十四卦的排列顺序上看，目前的通行本《周易》，其男尊女卑、天尊地卑观念是十分明显的。以乾为首，坤为次，殷末周初时代应已基本确立男尊女卑的各项礼典制度。《家人》卦则明显地反映了当时的家庭内男女分工情况，主妇的职责主要是“主中馈”，男主人的职责主要是主外，“或从王事”。《系辞传》开篇所说的：“天尊地卑，乾坤定矣”，就是讲的乾坤确立尊卑制度问题，确立礼制问题。

其次，从爻位上看，汉代有所谓爵位说，郑玄亦从此说，即一爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，六爻为宗庙。这种说法，最早始于京房，虽然并不是六十四卦都是如此，但是，此说也不是毫无来由。九五爻在《周易》卦爻辞中确实往往与天子相关，在《周易》三百八十四爻中，也只有九五爻位吉利爻最多。上九爻或上六爻也确实往往与宗庙相关。爵位说将人世间的具体尊卑等级制度搬到卦爻上来了。我们常说的九五之尊当然也指的是天子。

再次，卜筮本身就是由礼制严格规定着的，什么情况卜，什么情况筮，如何筮，哪些事必须筮。比如冠礼，筮日、筮宾，在庙门之外，都有一套严格的操作规程。第二章里，我们已经详细讨论过。因此，我们可以说，卜筮本身的活动，就是行礼践礼的活动，卜筮活动就是行礼活动的一个密不可分的部分。没有筮日、筮宾的卜筮活动确

定行礼日期及主宾，冠礼就无法举行。可以推论，缺少了卜筮活动，古礼简直无法举行。甲骨卜辞中，几乎无事不卜，没有卜筮活动参与其中的古礼是无法想象的。

再次，卦爻辞的撰写编纂是为了以礼典来说明天地人三才之道相贯通的易理。《系辞传》云：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”圣人作易系辞时，体察到了天下运动变化的道理与规律，将这些道理与规律贯注到当时的礼典礼仪礼制上，落实到人们必须遵守的礼典制度上来。遵守这些道理与规律，谨守这些礼制，就会吉利。不遵守这些道理与规律，不遵守这些礼制，就会凶险。从这个角度上说，礼与理，礼、理与履，即实践，是紧密相连的。

《周易》六十四卦卦辞除少数卦如《井》等六卦而外，绝大多数卦的卦辞都有“元、亨、利、贞”四个字的某个字或两个字、三个字甚至四个字，其中“亨”字，我们在《周易卦爻辞研究》一书中分析过其含义，认为“亨”之义项有七：一是指万物由元而得亨，能够生长壮大；二是指烹饪，蒸煮食物；三是指奉献祭品，祭祀祖先、上帝等神灵；四是指供养圣贤；五是指个体聪明上进；六是指办事顺利、通畅、无阻碍困难；七是指合符礼义规范的美好聚会、群体组织。

就“元亨利贞”的原始本义而言，结合上古时代礼制礼俗而言，尤其是殷墟甲骨文多为卜辞、祭祀之辞，可见元的本义为大，亨为烹煮加工祭物，利的本义为利益，贞的本义为占问。综合而言，“元亨利贞”的本义，应该为烹煮许多祭物，举行大祭，占问有利与否。举行大祭，即指祭天、祭地、祭祖先等重要祭祀。占问有利，指举行大祭之前，要占问日子，并占问祭祀牺牲，占问祭祀吉利与否等等。

举行祭祀的目的，当然是事神以致福，占问的目的是选择吉利的日子做吉利的事情，即趋利避害。因此，由利引申为义，即事宜；由占问引申为正，正道；亨即通也，沟通人与神之间的意志与情感，事神以致福，亨往往与祭祀紧密相连。元即引申为始，天地祖先为人之始。

据此而言，卦辞“元亨利贞”四个字，尤其是“亨”字，与祭祀

活动有密切关系。亨，在某个时候，在某种情况下，直接等同于祭祀。如《升》卦六四爻“王用亨于岐山”，其“亨”就是指举行祭祀活动。

当然，卦辞里面的“亨”字大多为泛指，《文言传》释“亨”为“嘉会足以合礼”，完全认识到了“亨”与礼的关系，从某种意义上说，“亨”就是行礼合礼。郑玄在注《易》卦中“亨”字时，多次以“嘉会礼通”来解释，确实有理。

最后，最重要的一个层次，就是《周易》卦爻辞反映了若干殷商西周时期的礼典实行情况。《周易》古礼研究就是从《周易》卦爻辞的角度来探讨当时的古礼问题。当然，易辞与易象有密切关系，探讨易辞，必然要联系到易象问题。《周易》卦爻辞蕴含有丰富的古礼材料，吉凶军宾嘉五礼具备，后文当予以详细考论。

二、《周易》古礼之意旨

《周易》古礼从时代上区分，我们知道，有殷商之礼，如“帝乙归妹，以祉元吉”，反应了商代的媵婚制，为什么周代之《易》仍然要保留它呢？因为这种媵婚制自帝乙时代一直流行到周初，因此文王周公等人或其太史巫卜等官员才会将此条编纂进去，如若早已不实行，应该是将此条废弃才是。当然，这种媵婚制还一直流传到春秋时期。

此外，也有西周新制的礼，如《既济》卦九五爻：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭。”其“禴祭”，据张惠言所说，即是指周代四时祭中的夏祭，而殷商时代称作“禘祭”，因此“禴祭”即是新制的周礼，后文当详细论述。

《周易》是反映殷周时代剧烈变化的书。《周易》一书是主张革命的，下经《革》卦象辞大唱革命赞歌：“巳日乃孚，革而信之。文明以说，大亨以正。革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”

象辞说的革命，要取得百姓信任，要“文明以说，大亨以正”，要用文明取代野蛮，用大亨以正取代否塞邪恶，革命要适当、稳当、

妥当、恰当，该革的革，不该革的不能革。革命，正确的革命是值得大加赞扬的，商汤革夏桀之命，推翻暴政，周武王革商纣王之命，推翻暴政，革命后都建立了新型的文明政权，即应乎天时，又顺乎当时百姓的心愿，就像一年四季的春夏秋冬季节变换一样。因此象辞的作者说革命实在是太伟大了。

《周易集解》引郑氏注曰：“革，改也。水火相息而更用事，犹王者受命，改正朔，易服色，故谓之革也。”陈戍国先生《周易校注》说：“《革》卦所附《彖传》，可以说是我国古籍中表示赞成并且颂扬革命的比较早的文献。孔颖达等疏对《革》卦所附《彖传》的重大意义作了比较准确的阐发。《周易》在本质上是推动变易、鼓吹革命的，《革》卦是最好的例证。《革》卦九四爻辞‘改命，吉’，可以算是最简单而又最明确的革命宣言，治《易》者不应忽视。”

《周易》讲变化之道，极力推崇革命，革命当然是变化之一种，陈先生说《周易》在本质上是推动变革，鼓吹革命的，可以说用一句话抓住了《周易》的本质与核心。革命，汤武革命，改朝换代这样的剧烈的社会变革，要在一系列制度方面进行变革，包括政治、军事、经济、社会生活等方方面面的变革。从“礼”的角度而言，改正朔，制定更合符农时合符实际需要的历法，易服色，变换祭祀礼典，变换服饰，损益盈虚之易道。周礼中有相当一部分承袭殷礼而来，当然殷礼中一部分不合时宜不合实际的即已弃置不用，一部分经过修改补充而保留下来，一部分根据实际需要而被新订出来。这种如何损益旧礼而成新礼的易道，既是《周易》古礼所要表述的意旨，也是礼制损益的规律。

礼总包含两个部分的内容，任何时代的礼，任何民族的礼，都不可能例外。一个部分是常，即礼之所以为礼的本质部分，只要是礼，这部分就不能变，就要保留，一部分是变，变的部分是随时代的实际需要而可以加以改变的。

孔子言说礼，总是夏商周连贯而来，只有明白三代损益盈虚之礼，才能把握礼制的精义。《礼记·中庸》引孔子的话说：“吾说夏礼，杞不足征也。吾学殷礼，有宋存焉。吾学周礼，今用之，吾从

周。”《礼记·礼运》记孔子的话说：“我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《夏时》焉。我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾以是观之。夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”又如《论语·八佾》记孔子的话说：“夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足，则吾能征之矣。”

由上述引文可知，孔子关心夏礼、殷礼和周礼，孔子想要实行的是周礼，即“吾从周”之义。周礼当然由殷礼和夏礼损益而来，由夏礼殷礼周礼之传承损益发展情况，可以探知礼制的发展变化规律。

《周易》古礼所要体现的，正是孔子所极力追求的这种礼典发展变化规律，这种规律与整个社会变革社会发展变化规律相一致。

第二节 《周易》卦爻辞之古礼分类

《周易》之古礼，有两种情况，一是礼制上的器物服饰等规定，如《坤》卦六五爻所说的“黄裳”，应为命服，是一种礼服。既然是礼服，当然就有礼制等级上的规定与差别。二是具体礼典，如《归妹》的媵婚礼制、《观》卦的祭礼等等。

有关礼的文献对礼典的各项内容有相应记载与说明。《周易》所涉及之古礼，项目往往十分简略，因为《易》中所涉的古礼，仅仅作说明《易》道之史例事实，作为证明之用。古礼散见于许多卦爻辞当中，不成系统，不必是完整的礼典，所以有必要加以详细的考证及勾勒，才能从这些一鳞半爪的古礼材料中弄清楚当时的古礼状况及其流变。

我们对《周易》古礼首先作分类说明。第一个分类，就是力图将反映殷商末年到西周初年社会变化的有关卦爻辞汇编在一块；第二个分类就是将一般的礼典，不归入吉凶军宾嘉五礼的有关卦爻辞汇编在一起；第三类就是力图按照吉凶军宾嘉五礼进行归类，系统地对古礼材料进行适当整理。在分类的基础之上，再对有关礼典进行详细的

考论。

一、反映殷末周初剧烈社会变化的卦爻辞

(一)《明夷》卦反映了文王时代周文王、箕子的有关史实

《彖传》说：“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。”“内难而能正其志，箕子以之。”

六五爻辞云：“箕子之明夷，利贞”。《象》曰：“箕子之贞，明不可息也”

文王以蒙大难，指周文王被商纣王囚于羑里的史实。“箕子之明夷”，陈成国老师意思是说箕子德行光明受到损伤掩盖。利贞指箕子终于为武王师，名传无穷。在《尚书·洪范》里箕子向武王陈述历代治国的根本大法。《明夷》卦毫无疑问地应该反映了这段史实。

张惠言分析《明夷》卦礼制时说：“《明夷》于消息次《升》，于序卦反《晋》，殷周之文，莫著于此。九三，文王蒙难之爻，曰得其大首，明文王未尝讳伐纣也。不可疾，贞，不得为天下养恶也。祭礼闻周南召南曰犹有憾，非疾贞乎？初之象，盖二老之避纣也。有攸往，主人有言，主人谓震，则三也。有言者，谄访之言，如二老之归周也。二承三，欲三而上之，则八百诸侯之属也。左股者，股肱大臣，本纣之臣，见伤而归周也。或以初如伯夷，二如太公也。四入左腹，获明夷之心。腹心，至亲也。朱震《易传》以为微子归周是也。”

张惠言认为，九三爻“明夷于南狩”，为文王伐纣之爻，应属军礼。初爻为二老避纣归周之爻，二爻承三爻，为八百诸侯之属。

(二)《革》卦反映汤武革命的时代精神

《周易集解》引郑氏注：“革，改也。水火相息而更用事，犹王者受命，改正朔，易服色，故谓之革也。”孔疏云：“革者，改变之名也。此卦名改制革命，故名革也。”

《革》卦谈的是改制革命之事，即商汤革夏桀之命，周武王革商纣王之命，彖传赞美汤武革命，是“顺乎天而应乎人。”

六二爻“巳日乃革之，征吉，无咎”。“巳日”谓祭祀之日，即改制革命之前所举行的祭祀活动。

九四爻“悔亡，有孚，改命，吉。”此爻讲改命，即改制革命，实行新的礼制，如颁布新的历法，改正朔，易服色等等。

九五爻与上六爻，谈的是易服色之事，九五爻“大人虎变，未占有孚”，上六爻“君子豹变”等，应指天子与君子所承坐的车马之饰的礼制规定。陈戍国先生认为：“闻一多先生作了准确的解说，‘虎变豹变，犹言虎文豹文，故象传曰‘其文炳’，‘其文蔚’。大人虎变即《玉藻》之君车以虎皮为饰，君子豹变即大夫士车以豹皮为饰。’《公羊传》昭二十五年何休注曰：“礼，天子大路，诸侯路车，大夫大车，士饰车”。

关于君车、大夫士车的车饰礼制，应该从商汤开始，直到周武王时代，都是以虎皮为君车之饰，豹皮为大夫士车之饰。

（三）《临》卦著周正

张惠言认为《临》卦著周正。郑氏云：“人之情盛则奢淫，奢淫将亡，故戒以为凶也。《临》卦斗建丑，而用事殷之正月也。当文王之时，纣为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周政殷正之数云。《临》自周二月用事，迄其七月，至八月而遁卦受之。此终而复始，天命然矣。”

“《临》者阳之盛，息为《升》，为《明夷》，周家受命于《升》，则《临》为商卦也。《姤》注云，孔子行夏之时，经用周家之月，夫子传彖象以下，皆夏家月。”张惠言认为《临》卦为商卦，“八月有凶”，则用周正。殷卦著周正是为了著兴衰之戒。

二、不归入吉凶军宾嘉五礼而有关礼乐的卦爻辞

（1）《坤》卦六五爻：“黄裳，元吉”，黄裳为命士之礼服。

（2）《蒙》卦卦辞：“亨，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告，利贞”，含学礼内容。

（3）《讼》上九爻：“或锡之鞶带，终朝三褫之。”“象曰：以讼受服，亦不足敬也。”此爻为锡命之礼。

（4）《师》卦九二爻：“在师中，吉，无咎，王三锡命。”此爻为锡命之礼。

(5)《师》卦上六爻：“大君有命，开国承家，小人勿用。”此爻为锡命之礼。张惠言认为是封赏功臣将帅为诸侯。

(6)《晋》卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”此言锡命之礼。

(7)《屯》“建侯”，张惠言认为是自立之侯。

(8)《豫》“建侯”，张惠言认为是功成作乐时王者锡命封赏之侯。

(9)《震》“不丧匕鬯”，张惠言认为是因殷故封，益诸侯之地百里。

(10)《比》“建万国，亲诸侯”，惠栋认为是夏殷遗法，张惠言认为是周法。

(11)《大有》“公用亨于天子”与锡命礼有关。

(12)《节》卦《象》辞：“君子以制数度，议德行”。此辞与礼制礼节礼教有关。

(13)《中孚》卦：“豚鱼吉，利涉大川，利贞。”此辞涉士庶人之礼，为何礼，无确指。

(14)《未济》九四爻：“贞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年，有赏于大国。”此爻言赏赐之礼，即锡命之礼。

(15)《讼》卦九二爻：“其邑人三百户，无眚”，六三爻“食旧德”，“或从王事”。这与当时贵族之爵禄礼制有关。

郑玄注云：“小国之下大夫，采地方一成，其定税三百家，故三百户也。”又注云：“不易之田岁乃种，言至薄也。苟自藏隐，不敢于与五相敌，则无眚灾。”

(16)《鼎》卦九三爻“雉膏不食”为养贤之礼不行。

(17)《噬嗑》卦卦辞及六爻爻辞，皆为用刑用狱之辞。

(18)《豫》卦《象》辞：“殷荐之上帝，以配祖考”，张惠言认为祭祀上帝时，以“文王并配，盖亦荐乐之事”，用乐舞来祭祀上帝与祖先神灵。

(19)《坤》六二爻：“直方大，不习，无不利。”与衣裳之礼制相关。《礼记·深衣》云：“制十有二幅，以应十有二月，袂圆以应规，曲袷如矩以应方，负绳及踝以应直，下齐如权衡以应平。故规者，行举手以为容，负绳抱方者，以直其政，方其义也，故易曰‘坤六二之

动，直以方也’”。

三、吉凶军宾嘉五礼分类

(一) 吉礼 (共 24 条)

1. 祭祀上帝或祭天之礼 (共 3 卦)

(1) 《益》卦六二爻：“王用享于帝，吉”。

《乾凿度》曰：“王用享于帝者，言祭天也。三王之郊，一用夏正。”

(2) 《豫》卦《象》辞：“殷荐之上帝，以配祖考”。

祭祀上帝，即祭天，“以配祖考”，即以祖宗配祀上帝。

(3) 《鼎》卦《象》辞：“圣人亨以享上帝”。

张惠言认为，《鼎》三正位凝命，莫大于享上帝，《周官·春官宗伯》有昊天有上帝有五帝，合而言之，则皆谓之上帝也。

“享上帝”即举行祭天之礼。

2. 祭地之礼 (2 卦)

(1) 《升》卦六四爻：“王用亨于岐山”。

(2) 《随》卦上六爻：“王用亨于西山”。

张惠言认为《随》卦“亨于西山”与《升》卦“亨于岐山”相同，“《升》卦为文王受命之卦”，“故言岐山，著王业之所始也”，言《升》卦为文王受命封禅之礼，《随》卦亦为封禅之礼。张惠言又引惠栋注云：“《随》体观省方，观民，《升》南征吉，是皆巡狩封禅也”。

《升》、《随》两卦为祭地封禅之礼，同时还配祀周室先公先王。

3. 祭祀宗庙祖先之礼 (共 17 卦爻)

(1) 《观》卦“盥而不荐”指四时宗庙之祭礼

张惠言认为惠征士指“盥而不荐”为禘祭是错误的。张氏认为“盥而不荐”不是专指禘祭，而应该指四时宗庙之祭。

(2) 《萃》卦辞：“王假有庙，利见大人。亨利贞，用大牲吉。利有攸往。”此为宗庙祭礼。

(3) 《萃》卦六二爻：“孚乃利用禴”，此为禴祭。

(4) 《升》卦九二爻：“孚乃利用禴”，此为禴祭。

(5)《既济》九五爻：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”。此指禴祭。

张惠言认为文王改变了殷商的四时祭名，只有周代才有禴祭之名称，殷商时代则没有。

(6)《损》卦《彖》辞“二簋可用享”，张惠言认为是同姓之士祭宗庙之礼。

(7)《泰》卦初九爻：“拔茅茹，以其汇，征吉”。此爻为宗庙祭礼也。

(8)《否》卦初六爻：“拔茅茹，以其汇，贞吉，亨”。此爻为祭礼。

(9)《大过》初六爻：“藉用白茅，无咎”，此言祭礼。

(10)《困》九二爻：“困于酒食，朱紱方来，利用祭祀。”此言祭祀宗庙之礼。

(11)《困》九五爻：“劓刖，困于赤紱，乃徐有说，利用祭祀”。此言祭祀之礼。

(12)《震》卦辞：“震惊百里，不丧匕鬯”，此辞属于宗庙祭祀之礼。

(13)《丰》卦辞：“亨，王假之，勿忧，宜日中”，言祭祀之礼。

(14)《巽》九二爻：“巽在床下，用史巫纷若，吉。”

(15)《涣》卦辞：“亨，王假有庙”，言宗庙祭祀之礼。

《涣》卦《象》辞：“先王以享于帝立庙”，言宗庙祭祀之事。

(16)《豫》卦《象》辞：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”言祭祀上帝与祖先之事。

(17)《中孚》上九爻：“翰音登于天，贞凶”，此爻涉宗庙祭祀之礼。

4. 继世承位之礼，亦含祭礼内容（共3卦爻）

(1)《涣》卦“王假有庙”，为嗣王受册命于先王之庙。

张惠言认为，“否乾为先王，则四之二，为嗣王可知。王假有庙者，受册命于有庙也。”

(2)《鼎》卦初六爻“得妾以其子”，明嗣王继位之周礼。

张惠言认为，“鼎，正位凝命，莫重于庶子王。”“初由《大壮》震来，为长子之妾，明长子死，虽无嫡孙，犹立妾子，不立世子之弟也，此周道也。”

(3)《蛊》卦上九爻“不事王侯，高尚其事”，张惠言认为指太子让位让贤，“不治王侯之事”。

郑玄认为“上九艮爻，艮为山，辰在戌，得乾气，父老之象，是臣之致事也。故不事王侯，是不得事君，君犹高尚其所为之事。”张惠言认为：“案《蛊》诸爻皆谓子行父事，则高尚之义，郑说为长。”又认为：“上贵无位，疑为让国之子，如泰伯仲雍者，不事王侯，为不治王侯之事也。古无其说，记之以俟正焉。”

此说确实出自张惠言独创，但其说建立在郑注基础上，其分析颇为有理，古让贤说由来已久，不为无因。

(二) 凶礼（共4卦）

(1)《益》卦六三爻“益之用凶事，无咎。有孚，中行，告公用圭。”

惠征士云凶事指丧事，以丧礼哀死亡。张惠言认为此爻象诸侯相赠之礼，“告公用圭”即指诸侯相赠。

(2)《大过》诸爻有死丧之象，含丧礼内容

《系辞传》云：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。”

张惠言认为，“藉用白茅，女妻有子，继世承祀，故大矣哉。然则《大过》爻辞亦取死象也。乾精凝坤，乾老坤孕，故女妻继世，坤为鬼，故撰白茅承祀也。”

(3)《小过》六二爻“过其祖，遇其妣”，《象》辞曰：“山上有雷，小过。君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。”含丧礼内容。

虞翻易注云：“祖谓祖母，初也。母死称妣，谓三。坤为丧，为母，折入《大过》，死，故称祖妣也。”

张惠言认为，“过祖遇妣，谓妇附于皇祖姑也。”

(4)《萃》卦上六爻“齎资涕洟”言丧礼，张惠言认为具体应是天子吊诸侯之丧礼。

张惠言认为，“涕洟者，王哭之于庙也。齎资者，王赙之。《周官·宰夫》注云，‘天子诸侯，加恩厚则有赙焉。’”

（三）军礼（共13爻）

1. 军礼（共7卦）

（1）《师》卦卦辞：“师，贞，丈人吉，无咎”。

郑注：“君二千五百人为师，丈之言长也，以法度为人之长，故吉而无咎，谓天子诸侯主军。”又郑注云：“多以军为名，次以师为名，少以旅为名。师者，举中言之。”又郑注：“丈之言长，能御众，众有朝正人之德，以法度为人之长”，又云：“言以礼法长于人，可依仗也。”（参见李鼎祚《周易集解》）

《师》初六爻：“师出以律”。张惠言认为律即法，即礼法，所谓以礼法长于人。

《师》六四爻：“师左次，无咎”。张惠言同意崔憬的看法认为“师左次”之“左次”，应该释为常备师是也。师莫大于赏罚，故言“三之與尸，以备其义”。（参见张惠言《虞氏易礼》）

（2）《同人》九五爻“大师克相遇”涉军礼。

张惠言云：“《同人》同《师》义，取九五通天下之志，三四据二象攻，二号咍于五，五以大师克之，此象合好同恶也。三岁不兴，四弗克攻，天子之师，有征无战也。”

（3）《谦》卦六五爻“利用侵伐”，上六爻：“利用行师，征邑国”，皆涉军礼。

张惠言云：“《谦》在《师》前，阳气尤微，师道未著，但云侵伐，至上从五，征亦仅邑国而已，以受命之义言之，则文王之枝伐欤？利用者，亦乾用之，非三也。”

（4）《离》卦上九爻：“王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎”。《象》曰：“王用出征，以正邦也。”

张惠言云：“谦侵伐，师执言，比三驱，皆乾五正坤，离综而言之，谓之王用出征也。”此爻明军礼。

（5）《豫》卦卦辞：“利建侯行师”，为军礼。

张惠言云：“夹姤之间，亦以阳治阴，犹剥复也。故豫力行师，

萃除戎器，大畜闲舆卫，特其义不著，唯豫体乾元，故明言行师耳。建侯行师者，乾大君也。”

(6)《既济》九三爻：“高宗伐鬼方，三年克之。”此言爻军礼。

(7)《未济》九四爻：“震用伐鬼方，三年，有赏于大国”，此爻涉军礼与锡命礼。《既济》九三与《未济》九四爻说的是同一件事，角度稍稍有别。《既济》说明的是殷高宗伐鬼方国，战争经过了三年，才取得胜利。《未济》说震用伐鬼方，三年，有赏于大国，侧重点在赏罚，封赏有功将帅为诸侯。

2. 田狩礼（共6卦）

(1)《屯》六三爻：“即鹿无虞”属田狩礼内容。

张惠言《虞氏易礼》云：“《射义》天子以虞为节，三家诗皆以虞为天子掌鸟兽之官。孔疏谓《周礼·田仆》设驱逆之车，仆人设之，虞人乘之，以驱禽也。”

张氏云：“屯难之时，三志在辅五，而上不同志，虽正既济，而不处尊位，未能备官，故即鹿无虞，以言人心不相应，君子不可求远用师也。”

(2)《师》六五爻：“田有禽，利执言。”

虞翻曰：“田谓二，阳称禽，震为言，五失位变之正，艮为执，故利执言，无咎。”荀爽曰：“田，猎也。谓二帅师擒五，五利度二之命，执行其言，故无咎也。”

李鼎祚《周易集解》加案语曰：“案六五居尊失位，在师之时，盖由殷纣而被武王禽于鹿台之类是也。以臣伐君，假言田猎。六五离爻，体坤，离为戈兵，田猎行师之象也。”

虞翻、荀爽等认为“田有禽”指田猎禽兽，属田狩礼。李鼎祚认为此爻假田猎喻指武王伐纣之事，假田猎为行师，讳言臣伐君也。

(3)《比》卦九五爻辞：“王用三驱，失前禽”，为田狩礼。

郑注云：“王国天下显习兵于狩焉，驱禽而射之，三则已。失前禽者，谓禽在前，来者不逆而射之，傍去又不射，唯背走者，顺而射之，不中则已，是皆所以失之。”

(4)《大畜》九三爻：“日闲舆卫”。

张惠言认为“日闲舆卫”指田猎。

(5)《解》九二爻：“田获三狐”。

张惠言认为：“此以君子解悖，取获狐，三狐与巽三品亦同义。”

(6)《巽》卦六四爻：“田获三品”。

张惠言认为虞翻“注以狐豚雉为三品，非也。当云四之初，三爻故三品。李鼎祚云《穀梁传》曰田获三品，一为乾豆，二为宾客，三为充君之庖。注云上杀中心，乾之为豆实；次杀中髀骼，以供宾客；下杀中股，充君之庖厨。尊神敬客之义也。李氏此解，本于王是也。”

(四) 宾礼（共9爻）

(1)《观》卦六四爻：“观国之光，利用宾于王”。《象》曰：“观国之光，尚宾也”。

张惠言认为，“利用宾于王”为聘礼，属宾礼，又兼贡士之礼。

(2)《观》卦卦辞：“盥而不荐”。

惠栋、张惠言等认为此卦辞含贡士之礼。

(3)《晋》卦卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”。

张惠言认为此辞为方伯为朝于天子之礼。

(4)《萃》卦卦辞：“用大牲，吉”。

郑玄、张惠言等认为《萃》卦为王命方伯讨罪，南方诸侯来会，举行盟会之礼，即时会之礼。

(5)《坎》卦六四爻：“樽酒，簋贰，用缶”。

郑玄认为此辞为天子大臣以王命出会诸侯，应该属宾礼范围。

(6)《遁》卦卦辞：“亨小，利贞”。《遁》卦《彖》辞：“遁，亨，遁而亨也。刚当位而应，与时行也。”

郑玄认为《遁》卦是逃离父母之国，逃往他国，得他国之君礼聘为小官，干小事，为聘礼。

(7)《损》卦。

郑玄认为诸侯贡献于天子，应是诸侯朝见天子时所献给天子的礼物，诸侯朝见天子，属于宾礼。

(8)《丰》卦初九爻：“虽旬无咎”。

郑注：“初修礼，上朝四，四以匹敌，恩厚待之，虽留十日，不

为咎。正以十日者，朝聘之礼，止于主国，以为限，聘礼毕，归。大礼曰旬而稍，旬之外曰稍，久留非常。”

(9)《旅》卦初六爻：“旅琐琐，斯其所取灾。”

郑玄认为此爻辞说的是聘礼。

(五) 嘉礼 (共 27 爻)

《周礼·春官·大宗伯》记嘉礼有六礼，《周易》可见者有：饮食之礼、婚冠之礼、飨燕之礼、贺庆之礼等。

《周礼》为西周后礼制逐渐完备之记载，《易》礼止于西周初。

1. 婚礼与婚制 (共 21 爻)

(1)《屯》六二爻：“屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。女子贞，不字，十年乃字。”

此爻为上古婚俗婚礼之遗存。

(2)《屯》六四爻：“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。”

此爻亦为上古婚俗婚礼之遗存。

(3)《泰》卦六五爻：“帝乙归妹，以祉元吉。”

此爻为婚礼。

(4)《鼎》初六：“得妾以其子”，九二爻：“我仇有疾”。与婚姻礼制相关。

(5)《剥》六五爻：“贯鱼，以宫人宠，无不利。”与婚姻礼制相关。

(6)《同人》六二爻：“同人于宗，吝”。

张惠言认为，此爻明周礼同姓不婚之礼制。

(7)《随》卦九五爻：“孚于嘉，吉”。

张惠言认为惠征士的观点正确：“嘉，嘉礼也。所以亲成男女，随之时义也。随，二月卦，会男女之正。惠说是也。”

(8)《渐》卦辞：“女归吉”。

张惠言认为《渐》卦为正月卦，包含请期之礼。

(9)《咸》卦：“取女吉”。

张惠言认为《咸》卦为亲迎之礼。

(10)《姤》卦：“勿用取女”。

张惠言认为《姤》卦在《咸》卦后，阴始生，仲夏后，不得行娶嫁之礼，婚姻时期已过，当待明年仲春。

(11)《大过》九二爻：“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。”《象》曰：“老夫女妻，过以相与也。”

此爻涉婚礼。

(12)《大过》卦九五爻：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。”

此爻涉婚礼。

(13)《贲》卦六四爻：“贲如皤如，白马翰如，匪寇，婚媾。”

此爻涉婚礼婚俗。

(14)《睽》卦上九爻：“睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾，往遇雨，则吉。”

此爻言婚俗婚礼。

(15)《姤》卦初六爻：“系于金柅，贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。”

陈戍国先生认为：“《姤卦·初六》的意思是说行亲迎礼不吉利。”此爻与婚礼相关。

(16)《归妹》初九爻：“归妹以娣”。

此言媵婚制。

(17)《归妹》九二爻：“眇能视，利幽人之贞。”

此爻言媵婚制。

(18)《归妹》六三爻：“归妹以须，反归以娣。”

此爻言媵婚制。

(19)《归妹》九四爻：“归妹愆期，迟归有时。”

此爻言媵婚制内容。

(20)《归妹》六五爻：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”

此爻言媵婚制婚礼。

(21)《归妹》上六爻：“女承筐，无实，士刲羊，无血，无攸利。”

此爻言新婚后三月所行庙见祭祀之礼不合礼制规定，婚姻就得不到祖先神灵的认可。

2. 宴饮馈宾之礼（共 6 爻）

(1)《需》九五爻：“需于酒食，贞吉。”

此爻言宴饮之礼。

(2)《需》上六爻：“有不速之客三人来，敬之，终吉。”

此爻应为宴饮馈宾之嘉礼。

(3)《姤》卦九二爻：“包有鱼，无咎，不利宾。”

此爻为馈宾之礼，属嘉礼。

(4)《中孚》卦：“豚鱼吉，利涉大川，利贞。”

此爻涉士庶人之礼，可能为嘉礼。

(5)《中孚》九二爻：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”

此爻涉嘉礼，为宴饮之礼。

(6)《未济》上九爻：“有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。”

此爻言宴饮之礼，属嘉礼。

在第二节里，我们分析了卦爻辞涉及礼制的归类问题，并对卦爻辞进行了归类，反映殷周变革的卦共有 3 条，涉及吉凶军宾嘉五礼的卦爻辞合计有 77 条，其中涉及吉礼的卦爻辞有 24 条，涉及凶礼的卦爻辞有 4 条，涉及军礼的卦爻辞有 13 条，涉及宾礼的卦爻辞有 9 条，涉及嘉礼的卦爻辞有 27 条。其他有关礼制问题的卦爻辞有 19 条。《周易》中涉及所有礼制内容的卦爻辞共计共有 99 条。

第三节 《坤》卦与相关衣裳礼制

一、《坤》卦六五爻“黄裳，元吉”与相关礼制

《坤》六五爻云：“黄裳，元吉”。《象》辞云：“黄裳，元吉，文在中也。”

《周易集解》引干宝曰：“阴气在五，九月之时，自剥来也。剥

者，反常道也。黄，中之色。裳，下之饰。元，善之长也。中美能黄，上美为元，下美则裳。阴登于五，柔居尊位，若成昭之主，周霍之臣也。百官总己，专断万机，虽情体信顺，而貌近僭疑，周公其犹病诸。言必忠信，行必笃敬，然后可以取信于神明，无尤于四海也。故曰黄裳，元吉也。”

干宝解释《坤》卦六五爻辞，与政治相联系，六五爻，阴柔居尊位，就好像大臣摄帝位，如周公代成王、霍光代汉昭帝摄政一般。黄裳，即中正柔美之裳。

王肃注《象》辞时说：“《坤》为文，五在中，故曰文在中也。”干宝曰：“当总己之任，处疑僭之间，而能终元吉之福者，由文德在中也。”

王肃解释《坤》卦六五之象为文、居中位，因此说文在中。干宝则从品德角度立论，文在中指文德在中。

综合而言：黄裳，指黄色的裙裳，文在中，指裳中有文彩纹饰。

《系辞传》云：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》《坤》”，可见《乾》《坤》两卦，含有衣裳之制，既云垂衣裳而天下治，那么此衣裳之制当与治理天下密切相关，与政治密切相关，干宝注《坤》六五爻时，将其与政治相联，不为无因。

为什么衣裳之制与治理天下密切相关呢？原来是因为衣裳之制含有丰富的礼制内容，代表着上古时代的一种文明与进步。

王夫之《周易内传》释《坤》六五爻曰：“黄者，地之正色，既异黑白之黝素，尤非青赤之炫著，于五色为得其中。衣在上而著见，裳在下，而又有芾佩以掩之。饰在中，而与衣以文质相配者也。六五居中以处上体，而柔顺安贞之德，自六二而已成。大顺之积，体天时行，若裳以配衣，深厚而美自见，宜乎其吉矣。”

王夫之在《周易稗疏卷一》中解释“黄裳”说：“《本义》云：‘黄中色，裳下饰’。然则象传所云‘美在其中’者，黄为中，岂裳为美乎？衣裳之制，衣下掩裳际，复有黻佩带绶加其上，是衣著于外，裳藏于内，故曰在中。黄裳者，玄端服之裳，自人君至命士皆服之。若下士，则杂裳，不成章美。故以黄为美饰。五位中而纯阴不杂以居

之，斯以为在中之美也。”

王夫之认为黄裳是玄端服之裳，是一种命服，即礼服。

柳诒徵先生撰有《中国文化史》一书，其中第七章专门谈“衣裳之治”，柳先生云：“《易系辞》称黄帝、尧、舜之德，首举‘垂衣裳而天下治’。其义至可疑。治天下之法多矣，何以首举垂衣裳乎？顾君惕森谓古‘衣’字象覆二人之形，衣何以覆二人，义亦不可解。衣字之下半，当即‘北’字。古代北方开化之人，知有冠服，南方则多裸体文身，故‘衣’字象北方之人戴冠者。其说至有思想。衣裳之原，起于御寒。西北气寒，而东南气燠，故《礼记·王制》述四夷，惟西北之人有衣，东南无衣也。”

柳先生认为顾氏说古衣字象北方之人戴冠者，很有思想。笔者以为，古衣裳之制，应当包含有冠履在内。

中华最初之文明进步，体现在衣裳之制上，包括冠裳鞋带之类服饰。而衣裳之制，往往是文明与野蛮、开化与蒙昧的一大区别。

《礼记·王制》云：“东方曰夷，被发文身……南方曰蛮，雕题交趾……西方曰戎，被发衣皮……北方曰狄，衣羽毛穴居……”

可见在上古之时，东夷南蛮，都无衣裳之制，断发文身，雕题交趾，还是处于半蒙昧半开化状态。

《吕氏春秋》记载大禹时有未穿衣服的裸国存在。《贵因篇》云：“禹之裸国，裸入衣出。”

一直到战国时，越人还不知章甫（一种冠饰）为何物有何用。《庄子·逍遥游》云：“宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。”

上古之时，往往以衣裳之饰而区分尊贵卑贱之等级，“黄裳”即为尊贵者之服饰。《周易》之《归妹》卦六五爻云：“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月几望，吉。”“《象》曰：帝乙归妹，不如其娣之袂良也。其位在中，以贵行也。”君之袂与娣之袂，不一样，其袂即衣袖，当是服饰等级上的一种标志，一种区别。有趣味的是，其娣之袂要漂亮，纹彩丰富一些，其君之袂要端庄一些，高贵一些，没有其娣之袂那么鲜艳美丽。

马振彪之《周易学说》引马其昶之说释此爻，亦很有理，可为参考，其说云：“论语短右袂，孔曰便作事。良犹便也。女君贵不任劳役之事，故不如其娣之袂便……盖娣之袂良者，取便作事，适夫人则重礼服。王姬车服，下后一等，故曰以贵行。此见古适妾尊卑之辨。”此解同样与礼制相关。

我们直到今天，仍以领袖称呼国家领导人，衣袖即袂也。可见此种区分来源十分古老。

远古时代的首领，即以头上之服饰为标志为区别。

《说文》云：“冂，小儿蛮夷头衣也。”段注云：“小儿未冠，夷狄未能言冠，故不冠而冂。荀卿曰：‘古之王者，有务而拘领者矣。’杨注‘旧读为冒，拘与句同’。《淮南书》曰：‘古者有鍪而纁领以王天下者’。高注：‘古者，盖三王以前也。鍪著兜鍪帽，言未知制冠’。……务与鍪皆读为冂，即今之‘帽’字也。后圣有作，因冂以制冠冕，而冂遂为小儿蛮夷头衣。”

据《说文》可知，小儿及蛮夷，只戴简单的帽子，男子二十才行冠礼，夷狄当然不知冠礼而不行冠礼，他仍只是戴简单的帽子。荀卿认为远古之时，首领仍只是戴帽子，身份标志就是那简单的帽子与衣领，这种帽子也许称不上帽子，只是简单的一块布或一块兽皮而已。

中原文明不断进步，逐渐由“头衣”而发展为“弁”、“冠”，帝王则有“冕”、“旒”。

中原文明与边鄙地区之区别，亦体现在衣裳之制的差别上。

边地称为“裔”。《方言》曰：“裔，夷狄之总名。”郭璞曰：“边地为裔。”

上古之时，往往以衣服之制作为疆界之名称。

《白虎通》认识到衣裳之制有别尊卑之用。《白虎通》云：“圣人所以制衣服何？以为绋绌蔽形，表德劝善，别尊卑也。所以名为裳何？衣者，隐也。裳者，障也。所以隐形自障蔽也。何以知上为衣，下为裳？以其先言衣也。”

《尚书·益稷》云：“予欲观古人之象，日月、星辰、山龙、华虫，作会。宗彝、藻火、山龙；诸侯作绩、宗彝、藻火、山龙；子男

宗彝、藻火、山龙；大夫藻火、山龙；士山龙。故《书》曰：天命有德，五服五章哉！”

“山龙，青也；华虫，黄也；作黼，黑也；宗彝，白也；藻火，赤也。天子服五，诸侯服四，次国服三，大夫服二，士服一。”

郑玄曰：“自日月至黼黻，凡十二章，天子以饰祭服。凡画者为绘，刺者为绣。此绣与绘各有六，衣有绘，裳用绣。天子冕服十二章，以日、月、星辰、山、龙、华虫绘于衣；以宗彝、藻、火、粉米、黼黻绣于裳。诸侯九章，自山、龙以下；伯七章，自华虫以下；子男五章，自藻火以下；卿大夫三章，自粉米以下。尊者绘衣，卑者不绘衣。”（参见孙星衍《今古文尚书疏证》）

由《尚书》的记载及注解可见，古代衣裳服饰之礼制有严格而详细的等级规定，不得僭越混乱。

《坤》卦六五爻之“黄裳，元吉”，其“黄裳”指黄色的裙裳。《象》辞云：“文在中”，即当指裙裳上面绣有合乎礼制规定和要求的纹饰图案，如山龙、华虫、藻火之类。

“黄裳”为什么元吉，大吉大利呢？是因为这样的服饰代表着中原华夏地区当时的文明与进步，合符当时的礼制要求和规范，而相对应而言的南蛮东夷之类夷狄则没有这种服饰之礼制规定，他们还处于半蒙昧半开化状态。

只有了解了这种衣裳之制的礼制背景，才会明白《系辞传》所说的“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”的真正内涵以及《坤》卦六五爻和《归妹》卦六五爻以及其他相关卦爻辞的真实旨意。

二、《坤》卦六二爻“直方大，不习无不利”与相关衣裳礼制

《坤》六二爻云：“直方大，不习无不利。”《象》曰：“六二之动，直以方也。不习无不利，地道光也。”

对于六二爻的解释，一般指地道性质而言。

荀爽曰：“大者，阳也。二应五，五下动之，则应阳出，直布阳于四方。”又曰：“物唱乃和，不敢先有所习，阳之所唱，从而和之，

无不利也。”干宝曰：“阴气在二，六月之时，自遁来也。阴出地上，佐阳成物，臣道也，妻道也。臣之事君，妻之事夫，义成者也。臣贵其直，义尚其方，地体其大，故曰直方大。士该九德，然后可以从事。女躬四教，然后可以配君子。道成于我，而用之于彼，不妨以仕学为政，不妨以嫁学为妇，故曰不习无不利也。”

郑玄曰：“直也，方也，地元性。此爻得中气而在地上，自然之性，广生万物，故生动直而且方。”

《坤》卦六二爻为坤道之主爻，正如《乾》卦九五爻乾道之主爻一样。《周易折中》云：“乾五得乾道之纯，传曰位天德。坤二得乾道之纯，传曰地道光。明千乘之主，在此二爻。”

《坤》卦六二爻与六五爻相应。六二爻为坤卦主爻，具备坤道阴道之性质特征，代表地道、妻道、臣道，这是毫无疑问的。但六五爻言黄裳，说的是衣裳之制，那么六二爻应与六五爻相对应，直、方、大也应与衣裳之制相关。《乾》卦之九二爻云：“见龙在田，利见大人”，九五爻云：“飞龙在天，利见大人”，两爻都说龙，又都说利见大人，可见《乾》卦九二爻与九五爻两爻相应，而且内容密切相关。由此推论，《坤》卦六二爻也应与六五爻内容相关。

我们认为，直、方、大，指的是衣裳礼制，即指深衣裳或裙制式，“不习无不利”指穿着很舒适，用不着再去改制。

《礼记·深衣》以《坤》卦六二爻《象》辞来说明深衣之制，六二爻肯定与衣裳礼制相关。

深衣是一种衣与裳相连的祭服。《郑目录》云：“名曰深衣者，以其记深衣之制也。深衣，连衣裳而纯之以采者。素纯曰长衣，有表则谓之中衣。大夫以上，祭服之中衣用素。”

《正义》云：“长衣、中衣、深衣，其制度同。”

朱彬《礼记训纂》云：“凡深衣皆用诸侯、大夫、士夕时所著之服，庶人吉服亦深衣，皆著之在表也。其中衣，在朝服、祭服、丧服之下，但丧服中衣不得继掩尺也。其吉服中衣，亦以采缘，诸侯得黼为领，丹朱为缘，大夫士但用采纯而已。其长衣以素缘，若以布缘，则曰麻衣。所以此称深衣者，以余服则上衣下裳不相连，此深衣

衣裳相连，被体深邃，故谓之深衣。”

除深衣为衣与裳相连而外，其余衣裳皆衣与裳不相连，六五爻之“黄裳”应是指与上衣相对而言的下裳，为命服。

《深衣》的作者认为深衣之制与六二爻“直方大”相关。《注》云：“裳六幅，幅分之，以为上下之杀”，《正义》云：“深衣，其幅有六，每幅交解为二，是十二幅也。”又注云：“袷，交领也，古者方领，如今小儿衣领。”又《正义》云：“衣之背缝及裳之背缝，上下相当，如绳之直，故云负绳。”又注云：“行举手，谓揖让。”又注云：“言深衣之直方，应《易》之文也。政或为正。”又《正义》云：“负绳，背之缝也。抱方，领之方也。以直其政解负绳，以方其一解抱方也。”

由注及《正义》可知，以“直其政”解深衣之负绳，以方其义解深衣之抱方。

注云：“深衣者，用十五升布，锻濯灰治，纯之以采。善衣，朝祭之服也。自士以上，深衣为之次，庶人吉服，深衣而已。”朱彬《礼记训纂》认为“此深衣与朝服相类。”又引《玉藻》云：“诸侯夕深衣，祭牢肉”，又“大夫士朝云端，夕深衣。”“是深衣为朝祭之次服也。诸侯之下，自深衣以后更无余服。丧服又衰裳，包贵贱上下无差，亦明庶人吉服乃深衣也。”

“直方大”，或许指深衣或裙裳之主要特征。但其详细礼制内容，限于材料，已不可详考。

《贲》卦六五爻云：“贲如丘园，束帛戔戔”，所谓束帛，应该就是用来做衣裳的原材料。

《困》卦中的“朱紱”、“赤紱”应该同样指祭服。李鼎祚认为“朱紱”是“宗庙之服”。李氏引崔憬注云：“赤紱，天子祭服之饰。所以称困者，被夺其政，唯得祭祀。”

第四节 《蒙》卦之学礼考论

此节所言学礼是指古代教与学活动中老师与学生必须遵守的有关

礼典制度。《周易》中的第四卦《蒙》卦所谈论的内容与古代的学礼相关。

蒙，指物之幼小貌。《序卦传》云：“物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之稚也。”《集解》引崔憬曰：“万物始生之后，渐以长稚，故言物生必蒙。”又引郑玄曰：“蒙，幼小之貌，齐人谓萌为蒙也。”又引干宝曰：“屯为物之始生，蒙为物之稚也。施之于人，则童蒙也。”

蒙，如果指人的话，则指儿童，指未成年未行冠礼的青少年。

《蒙》卦辞为：“亨，匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告，再三渎，渎则不告，利贞。”

《集解》引虞翻曰：“童蒙谓五，艮为童蒙，我谓二也。震为动起，嫌求之五，故曰匪我求童蒙。五阴求阳，故童蒙求我，志应也。艮为求，二体师象，坎为经，谓礼有来学，无往教。”

又引崔憬曰：“初筮谓六五求决于九二，二则告之。再三渎，谓三应于上，四隔于三，与二为渎，故二不告也。”

《蒙》卦是专门谈教育儿童的卦，卦辞说的“匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告”，说的就是礼有来学、无往教之原则。童蒙如果遵师训，守师命，敬师长，那么老师则可“初筮告”。童蒙再三违背师长的教训，作老师的就没有必要教育他。此即“再三渎，渎则不告”之意。

要探讨《周易》时代（殷商西周之初）的学礼，文献资料十分稀少，《仪礼》里面已不见学礼一项礼典，虽然今天流传下来的礼经《仪礼》里面没有学礼，但流传至今的《礼记》里面，却幸运地有《学记》一篇。“记”是阐释相关礼经的。有丧礼，即有《问丧》、《服问》等记。有冠礼、婚礼即有《冠义》、《昏义》等记。有乡饮酒礼，即有《乡饮酒义》记。有射礼、燕礼即有《射义》、《燕义》等记。有祭礼，即有《祭法》、《祭义》、《祭统》等记。因此，有《学记》，反过来说，礼经里面应该有相应的学礼，可惜现在流传下来的礼经已残缺不全。

我们只好从《学记》、《文王世子》等《礼记》的篇章中去约略地

探寻古代学礼的踪迹，然后将此等间接材料与蒙卦中所揭示的学礼结合起来，才能勉强地勾勒出《周易》时代的学礼的大致情形。《周易》六十四卦的排列，尤其是上经前面几卦的排列次序，与《学记》里面的思想竟有相同之妙。《学记》云：“欲化民成俗，必由学乎！玉不琢，不成器。人不学，不知道。是故古之王者建国君民，教学为先。”

《乾》《坤》两卦为天地之卦，接着下来是《屯》卦，《屯》卦讲“利建侯”，即建国君民之事。《屯》卦后即是《蒙》卦，讲的是教学，教化童蒙、教化百姓之事。将《蒙》卦排在其余六十卦之前，可见古人对教学一事的重视，确实是建国君民，教学为先。

《学记》云：“古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学”。《白虎通》云：“古之教民，百里皆有师。里中之老有道德者为里右师，其次为左师，教里中之子弟以道艺、孝悌、仁义也。”朱彬《礼记训纂》曰：“天子立四代学，以教世子，及群后之子，及乡中俊选所升之士也。诸侯于国，但立时王之学。故云国有学也。”

又由《学记》可知，古代自下而上皆立有学校，家、党、遂（术）、国都立有相应学校。

注云：“古者仕焉而已者，归教于闾里，朝夕坐于门，门侧之堂谓之塾。《周礼》以百家为党，万二千五百家为遂。党属于乡，遂在远郊之外。”

家之塾为闾里之学校，党之庠为乡里之学校，遂之序为远郊之学校，国之学为天子及诸侯之学校，塾里学生升为党庠，庠学之学生升为序学，序学之学生升为国学。

当时的学制时间大概为九年。《学记》云：“比年入学，中年考校，”每年开学都有新生入学，隔岁考核学生成绩，注云：“中，犹间也。乡遂大夫间岁则考学者之德行道艺。”

《学记》又云：“一年视离经辨志，三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成。九年知类通达，强立而不反，谓之大成。”

学生经过九年的学习之后，学有所成了，谓之大成，这些学成者可以去教化百姓，“夫然后足以化民易俗，近者悦服而远者怀之。此

大学之道也。”（《学记》）

天子立学时，先举行释菜之礼以礼敬先圣先师，《学记》云：“大学始教，皮弁祭菜，示敬道也。”注：“皮弁，天子之朝服也。祭菜，礼先圣先师。菜，谓芹藻之属。”

学习内容为先王典籍，即《书》、《诗》、《礼》、《乐》以及干戈羽舞之类。并有时节之分，什么时节学习什么内容。

《礼记·文王世子》云：“凡学世子及学士，必时。春夏学干戈，秋冬学羽龠，皆于东序。”“春诵，夏弦，大师诏之；瞽宗秋学礼，执礼者诏之，冬读《书》，典《书》者诏之。《礼》在瞽宗，《书》在上庠。”

《文王世子》又云：“凡三王教世子，必以礼乐。乐所以修内也，礼所以修外也。礼乐交错于中，发形于外，是故其成也怗，恭敬而温文。”

天子对视学非常郑重其事，《学记》云：“未卜禘不视学，游其志也。”注云：“禘，大祭也。天子诸侯祭，乃视考学校”。

天子于始立学时，一定要举行释奠之礼祭祀先圣先师。《文王世子》曰：“凡始立学者，必释奠于先圣先师，及行事，必以币。”

春官于每年学校的春夏秋冬等四时，皆举行释奠之礼，祭祀先师，《文王世子》曰：“凡学，春官释奠于其先师，秋冬亦如之。”

古代教学，讲求师道尊严，甚至帝王不能南面臣其师。《学记》云：“凡学之道，严师为难。师严然后道尊，道尊然后民知敬学。是故君之所不臣于其臣者二：当其为尸，则弗臣也；当其为师，则弗臣也。大学之礼，虽诏于天子，无北面，所以尊师也。”

注云：“尊师重道焉，不使处臣位也。武王践阼，召师尚父而问焉，曰：‘昔黄帝、颡顼之道存乎？意亦忽不可得见与？’师尚父曰：‘在丹书。王欲闻之，则齐矣。’王齐三日，端冕，师尚父亦端冕，奉书而入，负屏而立。王下堂，南面而立。师尚父曰：‘先王之道不北面。’王行西折而南，东面而立。师尚父西面道书之言。”

郑玄在注里面明确提到尊师重道，师不处臣位，并举武王和师尚父之例说明尊师重道之礼。王不能南面而立，而是东面而立。师尚父

不能北面而立处臣位，而是西面而立，东面与西面是宾主之关系，南面与北面是君臣之关系。

学礼的主旨与核心即是尊师重道。而《蒙》卦卦辞所体现的亦是尊师重道之礼意。“匪我求童蒙，童蒙求我”，即“礼有来学”之意，“初筮告，再三渎，渎则不告，利贞”，能执弟子礼，守学礼，则教育他。如果悖学礼，不尊师不重道，那么就不再教育他。“利贞”则指有利于谨守学礼，遵守求学之道。

《礼记·曲礼》云：“礼闻取于人，不闻取人。礼闻来学，不闻往教。”

郑氏注曰：“礼不往教，尊道艺。”朱子曰：“取于人者，为人所取法也。取人者，人不来而我引取之也。礼闻取于人，故有来学；不闻取人，故无往教。”孙希旦《礼记集解》曰：“愚谓君子有教无类，然必彼有求道之心，而后我之教有所施，若往而教之，则道不尊而教不行矣。”

尊师重道的目的，是为了更好地完成教学任务，密切师与弟双方之关系。《礼记》云：“宦学事师，非礼不亲。”孙希旦曰：“宦学皆有师，然非事之以礼，则学者怠，教者倦，而师弟之情不亲矣。”

古人学习年龄从十岁开始，学制九年，如果至太学毕业，即所谓大成，要到十九岁。《曲礼》曰：“人生十年曰幼，学。二十曰弱，冠。”

郑玄注曰：“十年名曰幼，时始可学也。”《内则》曰：“十年出就外傅，居宿于外，学计。”

孔颖达曰：“幼者，自始生至十九时。故《檀弓》曰：‘幼名，三月为名，称幼’。《冠礼》云：‘弃尔幼志’。是十九岁以前为幼。学，就业也。”

如果《周易》时代的学礼也有此制，那么，《蒙》卦之“童蒙”应该指年龄在十岁以上，二十岁以下，“幼”相当于今天的童年、少年、青少年时期，即指未成年人。现代以十八岁为成年人的标准，古代则以二十岁行冠礼为标准。

具体到卦象爻象而言，虞翻认为上卦艮象少男，为童蒙，互卦震

卦象为长男，为师。六五为童蒙，属艮卦，九二为老师，属互卦震卦，五阴求阳，故童蒙求我，志应也，即童蒙来求老师辅导教育，说明童蒙有求学求道之心志。

虞翻认为，下卦为坎，九二为坎中，二体师象，坎为经，说的是礼有来学，无往教。

崔憬说，“初筮告”即实指六五求学于九二，九二之师告于六五童蒙弟子。“再三渎”指六三、六四不应于二，所谓“三应于上，四隔于三，与二为渎”，即三、四不敬礼九二之师，渎亵师道，因此九二之师不告三四之弟子。

依据爻象之说，那么初六爻应为刚开蒙的儿童，“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。”儿童善于模仿，用正面人物（模范典型人物）来引导他们，儿童们就会见贤思齐，言行与正面人物一样，不会走向邪道，不会犯罪。儿童们的任务是学习，还没学习好，就去干事，会有遗憾。刑人，指以正面典型教育人，《诗》有“刑于寡妻，御于兄弟，以至于家邦”的句子，“刑人”也可指有学问道德智慧才能的老师 and 正人君子。由初爻可见，要教育好儿童，选择好老师是第一步的，是首要的。初六爻之“刑人”应该指老师，初六爻如果为童蒙，那么“刑人”当指九二之师，九二为刚中之爻，能行正道，为有道之师。

上九爻象为艮，为少男，爻辞说：“击蒙，不利为寇，利御寇”，此爻为老师九二训练儿童，习练武术之类。如《文王世子》所说的：“春夏学干戈，秋冬学习龠，皆于东序”，学习武舞之类舞蹈，就如拳道拳术一般。

当然，《蒙》卦并未出现释菜、释奠之类的祭祀礼典，亦未出现“礼”字，但我们由《学记》、《文王世子》等典籍推测，《蒙》卦包含有殷末周初的学礼无疑，其尊师重道之礼，是非常典型的，对后世影响甚巨。

第五节 祭祀礼制考论

礼是事神以致福之事，从正面讲，是为了奉事神明以祈求神明降福；从反面讲，即是为了奉事神明以禳祸避灾。古人认为神明包括天神地祇人鬼对人类本身的命运及其社会生活会产生重大影响。人们通过祭祀活动，通过礼的活动，试图与神沟通，从而让神关照自己，降施福祥，禳避灾祸。

《左传·成公十有三年》说：“国之大事，在祀与戎”。上古时代即周易时代直至春秋《左传》时代，祀与戎，即祭祀与战争，是人们心目中的两件头等大事。当然，戎，战争，亦包括丰富的祭祀内容在内，即所谓军礼与田狩礼亦包含祭祀内容。我们知道武王伐纣时，在军事行动之前，要举行“牧野之誓”，要举行祭祀活动，还要将社主与文王的木主车载随军而行，有功则赏于主，有罪则戮于社。战胜商纣王后，又要举行盛大的祭祀活动，以示庆祝。我们说田狩礼中包含有祭祀之礼，当然，凶礼、婚礼、冠礼中无不有祭祀内容。可以说，祭祀贯穿于所有礼制礼典之中。

刘师培曾经说过：“上古五礼之中仅有祭礼，冠礼、昏礼、丧礼悉为祭礼所赅……古代礼制悉赅于祭礼之中，舍祭礼而外，故无所谓礼制也”。（《古政原始论》第十之《礼俗原始论》）

刘师培的话符合当时的实际情况，古礼确实以祭礼为首，以祭礼为重，由《周易》古礼看来，亦是如此。

在《周易》古礼的吉礼一项中，共有 24 爻（卦）谈的是祭祀问题。涉及吉礼的卦爻辞包括祭天神的 3 爻，祭地祇的 2 爻，祭宗庙祖先的为 16 爻。继世承位之礼 3 爻，亦含祭祀内容。下文着重讨论祭祀礼典问题，在祭天神、地祇与人鬼等三类祭祀之中，殷商和西周初都以祭祖先的祭祀为最多。

一、祭祀天神之礼考论

“天神”在《周易》卦爻辞中，称“帝”或“上帝”，如《益》卦

称“帝”，《豫》卦和《鼎》卦称“上帝”。祭祀天神，祭祀上帝，当然只有商王或周王才能祭祀，祭祀天神是王的特权。

夏商周各王都十分重视祭天，重视天命。《尚书·盘庚》云：“先王有服，恪谨天命……予迓续乃命予天，予岂汝威？……肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。”

《论语》和《墨子》等文献亦记载了商汤祭天的内容。殷商人和周人都有一个观念，认为殷商和周之所以能够获取天下，是因为他们祭祀有方，获得了上帝的保佑支持，得到了上帝的宠爱。

《尚书·多士》记载说，自成汤至于帝乙，勤于祭祀上帝，得到了上天眷顾，殷末因不敬上帝而失去宠爱，招来亡国杀身之祸。《尚书·酒诰》也有记述，云：“辜在商邑，越殷国灭无罹。弗惟德馨香祀登闻于天，诞惟民怨、庶群自酒腥闻在上，故天降丧于殷，罔爱于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜。”

周人汲取亡殷之教训，不敢怠慢上帝，恭敬享祀，如《尚书·召诰》及《诗·生民》等都有记述。

《尚书·召诰》记述了郊祀之礼。《书》云：“越三日丁巳，用牲于郊，牛二。越翼日戊午，乃社于新邑，牛一，羊一，豕一……旦曰：‘其作大邑，其自时配皇天，毖祀于上下，其自时中义……’”

《诗·生民》云：“诞我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂。释之叟叟，烝之浮浮。载谋载惟，取萧祭脂，取羝以较。载燔载烈，以兴嗣岁。印盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。胡臭亶时！后稷肇祀，庶无罪悔，以迄于今。”

陈戌国先生认为这是见于文献记载的周之始祖最早的祭上帝之礼。

《诗·大明》云：“维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。”此诗记述文王祭祀上帝之事。

周原甲骨刻辞和西周金文，有祭祀天地神灵的记载。

可见祭祀上帝是殷王与周王十分重视的事情。

《周易》卦爻辞祭天祭上帝的卦爻辞有3条。

(一)《益》卦“王用享于帝”

《益》卦六二爻：“王用享于帝，吉”，是指王祭祀上帝，会获得上帝赐予的福泽。这里的“王”不确指，可能指夏王、殷王或周王。张惠言认为《益》卦用夏正，《乾凿度》认为“三王之郊，一用夏正”，即夏商周三代帝王举行郊祭祭祀上帝，皆用夏正。

张惠言引《易纬·乾凿度》，说明《益》卦六二爻辞“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用享于帝，吉”指的是祭天之礼。

《乾凿度》曰：“《益》者，正月之卦也，天气下施，万物皆益，言王者之法天地，施政教，而天下被阳德，蒙王化，如美宝，莫能违害，永贞其道，咸受吉化，德施四海，能继天道也。王用享于帝者，言祭天也，三王之郊，一用夏正，天气三微而成一著，三著而成一体。方知此之时，天地交，万物通，故《泰》、《益》之卦，皆夏之正也。此四时之正也。此四时之正，不易之道也。故三王之郊，一用夏正所以顺四时，法天地之道也。”

《乾凿度》的作者认为，《益》卦、《泰》卦用的都是夏正，二卦于夏正皆为正月之卦。王要在正月举行郊祭来祭祀上帝。

张惠言具体认为《益》卦为祈穀之祭，引《明堂月令》云：“孟春令曰，乃择元日，祈穀于上帝，是郊天享帝之事也”。这种分析有理。

但张惠言又进一步认为“后稷在尧时为高辛之后，高辛以木德王，故周郊苍帝，自后稷肇祀也。王者受命圜丘，祭上帝。五时祭五帝，其帝皆无所变革，所改者唯南郊帝耳，故特言之耳。”张惠言以五德之运来说明《益》卦六二之辞为“南郊祭感生帝也”。

《益》卦六二爻是否为周人祭感生帝呢？这个问题比较复杂，很难有确切证据证明。笔者认为，此卦之王若为周王祭祀上帝，有可能为周人祭感生帝，因为后稷是周人先祖于农业有功者，《益》卦本为农业之卦，《系辞下传》云：“包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》”，神农氏发明农业教百姓以耒耨之利，很明显，《益》卦与农业生产有密切关系。

《帛书·要》中有一段文字与《益》卦有关。“孔子繇《易》至于

损益一卦，未尝不废书而叹，戒门弟子曰：‘二三子，夫损益之道，不可不察也，吉凶之门也。《益》之为卦也，春以授夏之时也，万物（物）之所出也，长日之所主也，产之室也，故曰益。’”

由《帛书·要》所记孔子的话可知，《益》与农业相关，《益》卦是讲农业生产的卦，即春以授夏之时也，万物之所出也。

《益》卦用的是夏正，三王郊祭皆用夏正。《益》卦应该是反映自三代以来郊祭之事，祭上帝之事，即在正月春天来临时举行祭上帝之礼，祈穀于上帝，通过祭祀上帝，祈求上帝保佑农业生产获得丰收，即张惠言所谓祈穀之祭。这种理解是合乎情理的。但如果进一步落实到周人祭感生帝，则缺乏直接证据，不如将《益》卦理解为祈穀之祭，三代以来通行的郊祭，即祭祀上帝之礼为妥当。

（二）《豫》卦“殷荐之上帝，以配祖考”

殷商西周以祖考配祭上帝，是当时的礼制内容。

陈戌国先生在《中国礼制史》（先秦卷）中说：“殷商早期即有祭祀先王宾配上帝的礼俗。”

《豫》卦说：“殷荐之上帝，以配祖考。”应该说，以先王配享上帝的礼俗至西周初依然未变。

李鼎祚《周易集解》引郑注曰：“崇，充也。殷，盛也。荐，进也。上帝，天也。王者功成作乐，以文得之者，作箫舞；以武得之者，作万舞；各充其德而为制。祀天帝以配祖考者，使与天同享其功也。故《孝经》云：‘郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂，以配上帝。’是也。”

盛荐上帝，以隆重的礼典祭祀上帝，当然包括乐舞在内。“先王以作乐崇德”，先王功成作乐，作文舞箫舞，作武舞万舞，以乐舞娱神。郑玄曰：“奋，动也。雷动于地上，而万物乃豫也。以者取其喜佚动摇，犹人至乐，则手欲鼓之，足以舞之也。”《说文》曰：“作乐之盛称殷”。刘向曰：“雷以二月出，其卦曰豫，言万物随雷出地，皆逸豫也。”司马光曰：“豫，喜意也，作乐所以饰喜也，荐上帝，配祖考，用乐之盛者。”《周易本义》云：“雷出地奋，和之至也。先王作乐，既象其声，又取其义。”

马振彪《周易学说》引秦蕙田曰：“此作乐之原本。《乐记》云，凡声阳也。阳之动者发于声而为雷，是宇宙间凡声之动者，皆雷之象也。乐之用莫重于祭祀，圣人本其祀天神者言之，而祭地祇享人鬼皆统之矣。”

《周易学说》又引刘沅曰：“德蕴于中，发而为声，乐之义。坤顺而震发，乐之象。互坎，为声，乐之义。坤顺而震发，乐之象。互坎，亦又乐律象。阳为德，五阴而向一阳，崇德之象。帝出乎震，故称上帝。中门艮为门阙，坎为隐伏，宗庙祖宗之象。先王法天地之义，知人心之德，乃天地人所同贯，因而作乐。万物本乎天，人本乎祖，以乐畅其德音，象天地之豫，使人崇德。而于是殷荐于上帝，帝格其和；以殷荐于祖考，欲祖考亦配德于天地，皆本乎天地人心自然之豫，以通天祖也。”

马振彪加案语曰：“礼言惟仁为能飨帝，惟孝子为能飨亲。荐之配之，即仁孝之事，皆所以报本反始也。万物本乎天，人本乎祖，先王致荐于天祖，以教天下，不肃而成，不严而治，其所因者本也。”

上述引文说明了音乐与《豫》卦祭祀上帝祭祀先祖的关系，音乐之大用，莫重于祭天祭祖之用，祭天祭祖即仁孝之事，以报本反始，以此教天下，不严而治，此则祭祀之大用也，亦音乐歌舞之大用也。

（三）《鼎》卦《彖》辞：“圣人亨以享上帝”

亨以享上帝，即举行祭祀上帝祭天之礼。圣人指王。

张惠言认为《鼎》卦《彖》辞指祭祀上帝之事。此处之祭上帝，包括祭祀昊天上帝五帝等。

虞翻注曰：“圣人谓乾，初四易位，体大畜，震为帝，在乾天上，故曰上帝。体颐象，三动噬嗑，食，故以享上帝也。”

虞翻从易象的角度阐释圣人享上帝。

由《鼎》卦此条可知，圣人正位凝命，即圣人登基正王位，要举行祭祀上帝祭天之礼。

二、祭祀地祇之礼考论

《随》卦上六爻：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山”。《升》卦

六四爻：“王用亨于岐山，吉，无咎。”

（一）《随》卦祭地祇之礼考论

虞翻注《随》卦上六爻云：“应在艮，艮手为拘，巽为绳，两系称维，故拘系之，乃从维之，在随之上而无所随，故维之。象曰上穷，是其义也。”又云：“否乾为王，谓五也。有观象，故亨。兑为西，艮为山，故用亨于西山也。”

马振彪《周易学说》引李士钊曰：“互艮手为拘，互巽绳为系，两系称维。上柔弱失位，系于九五之阳，不能离去，随之极也。王指五，上不在位，而志系于王。文王为西山诸侯，听命于纣，得亨其境内之山，时拘于羑里，困穷之至，而心在王室，结系不解，深望纣鉴其心而用其道也。”

李士钊解释此爻，以虞翻注为基础，李氏进一步认为此爻指文王与纣之事，上六爻指代文王，文王为西山诸侯，得享其境内之山，也就是说文王可以祭祀西山之地祇，但此时文王却被纣王拘于羑里，困穷之极，而文王犹心系王室。李氏认为九五爻为商纣王。

马振彪《周易学说》又引马其昶云：“阮逸谓易著人事，皆主商周，是也。《孔丛子》载子思曰，‘吾闻诸子夏曰，殷王帝乙之时，王季以九命作伯于西，受圭瓚玉鬯之赐。’沈约著《竹书纪年》，亦云‘王嘉季历之功，赐圭瓚秬鬯，九命为伯。既而执诸塞库，季历困而死。’又《吕览·首时》篇，‘王季困而死，文王苦之。’高诱注云，‘季历勤劳国事，以致薨歿，文王哀思苦痛也。’据此诸说，是此爻正文王哀思苦痛之辞。王谓殷王，用亨于西山，谓王季受圭瓚之赐。周礼云，‘九牧之维。’又云，‘建牧立监以维邦国，九命为伯，’故曰乃从维之。拘系上穷，明君臣之义无所继，故卒不获免也。”

马其昶先生此解与众说不同，认为此爻是文王哀思苦痛之辞，王季为商王帝乙赐以九命，为西伯，受圭瓚玉鬯之赐，后被帝乙执诸塞库，困穷而死，文王哀思苦痛也。那么，此解与李士钊的解释不相同，李氏认为此爻指文王本人被纣王拘于羑里，困穷之至，犹心系王室。

《乾凿度》认为王用享西山，指文王在西山举行祭祀活动。

综上所述，《随》卦上六爻当与殷周之际的文王相关，“王用亨于西山”之王当指文王，“拘系之，乃从维之”，李士钊认为指文王被拘于羑里，马其昶则认为指季历被执诸塞库，穷困而死。

王如果指文王，享于西山当指文王祭祀于西山，既然在西山祭祀，又被拘于羑里，此解有待完善之处。马先生认为指季历被执诸塞库，此说颇新，但笔者觉得尚无足够证据。

陈戍国先生《周易校注》认为“王用亨于西山”之“亨”指“祭”，陈先生认为：“这个‘王’应该是周王，用俘虏作人性，在西山（有可能是岐山）祭祀周室先公先王。”

1965年冬考古发现的江苏铜山丘湾商代社祀遗址，“该遗址立四块大石，当是社主。周围的人骨、狗骨无疑是祭祀所用牺牲遗物。”殷人社祭有用人性的礼俗。殷末周初，这种人性制度或许还存在。“拘系之，乃从维之”，或许是从战争中俘获的俘虏，捆绑起来，用作祭祀之用。秦国直到春秋时代穆公还用人作殉葬之用，《黄鸟》之诗明白无误记载了这一现象，那么西周早期殷商末年，存在着这一陋习，应该是不足为奇的。

我们认为此爻为祭地祇之礼，“亨西山”即在西山祭地祇，当然或许也祭祀周室之先公先王。

（二）《升》卦祭地祇之礼考论

《升》卦六四爻“王用亨于岐山，吉，无咎”，此爻与《随》之上六爻相似。也同样指文王在岐山，即西山，祭祀地祇，举行祭祀典礼。

荀爽注曰：“此本升卦也……巽为岐，艮为山，王谓五也，通有两体，位正众服，故吉也。四能与众阴退避，当升者，故无咎也。”

崔憬注《象》辞“王用亨于岐山，顺事也”。崔氏云：“为顺之初，在升当位，进比于五，乘刚于三，宜以进德，可修守。此象太王为狄所逼，徙居岐山之下，一年成邑，二年成都，三年五倍其初，通而王矣。故曰王用亨于岐山，以其用通避于狄难，顺于时事，故吉无咎矣。”

崔憬此注认为此爻指太王避狄难于岐，亦无确切证据。

《周易学说》引阮逸曰：“易著人事，皆主商周。帝乙、高宗、箕子，商事也。自我西郊，用享岐山，周事也。”又引许桂林曰：“随曰王用享于西山，升曰王用享于岐山，第即所守土地以言本朝典礼，岐封之外，非所敢闻，所谓小心翼翼也。”

张惠言认为《随》卦“亨于西山”与《升》卦“亨于岐山”相同。张氏认为《升》卦为文王受命之卦，“故言岐山，著王世之所始也”，言《升》卦为文王受命封禅之礼。《升》卦与《随》卦皆为封禅之礼。

文王是否举行封禅之礼，此为一大复杂问题，张惠言证据并不充足。我们认为《升》六四爻应为祭地祇之礼，可能是文王在岐山举行的祭祀地祇的活动。

三、宗庙祭祀之礼考论

《尚书·盘庚》云：“古我先王暨乃祖乃父，胥及逸勤，予敢动用非罚？……兹予大享于先王，尔祖其从于享之……予念我先神后之劳尔先，予丕克羞尔，用怀尔然，失于政，陈于兹，高后丕乃崇降罪疾，曰‘曷虐朕民？’汝万民乃不生生，暨予一人猷同心，先后丕降与汝罪疾，曰‘曷不暨朕幼孙有此？’……乃祖乃父丕乃告我高后，曰‘作丕刑于朕孙！’迪高后，丕乃崇降弗祥。”

陈戍国先生认为，这一段文字十分生动地反映了殷王盘庚的祖先观念。殷王盘庚相信先王先臣都还跟活着的时候一样管事，当他大享先王时，先王与先臣们都在歆享祭品，盘庚相信他的高祖深得上帝赏识。

周人在祭祖先之前，事先要准备祭祀礼物、选定时日，卜选祭法等等。如《诗·丰年》云：“为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼。”

周人祭先祖而设尸，此承袭夏制而来。由《诗·鳧鷖》、《诗·既醉》等诗可以见出，“公尸”为祭祖而设。祭礼设祝，此亦承袭夏商而来，《礼经·士丧礼》等有夏祝、商祝名称。

陈戍国先生认为：“西周王室的祭祖活动多种多样，特祭以外，还有祭三后，二后，祖妣合祭等方式。特祭的内容，除禘嘗，报高围

和大王外，还有其他直系王的祭祀。”

毛传认为三后指大王、王季和文王。王即指武王。二后一般指文王和武王。

《书·洛诰》记载了成王禘祭文王武王的礼典。如《洛诰》云：“戊辰，王在新邑，烝祭；岁，文王骍牛一，武王骍牛一。”

西周宗庙制度的基础，除了祭祀直系先公先王外，只祭祀对王族贡献最大的几位先人。《国语·鲁语上》云：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。非是族也，不在祀典。”

因此，后稷、文王、武王等三庙，终周之世不迁不毁，受到后代子孙的祭祀和怀念。

《礼记·祭法》对西周宗庙祭祀制度作了详尽说明。《祭法》云：“天下有王，分地建国，置都立邑，设庙祫坛墠而祭之，乃为亲疏多少之数。是故王立七庙，一坛一墠，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，曰显考庙，曰祖考庙，皆月祭之。远庙为祫。有二祫，享尝乃止。去祫为坛，去坛为墠。坛墠，有祷焉祭之，无祷乃止。去墠曰鬼。诸侯立五庙，一坛一墠，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，皆月祭之。显考庙，祖考庙，享尝乃止。去祖为坛，去坛为墠。坛、墠，有祷焉祭之，无祷乃止。去墠为鬼。大夫立三庙二坛，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙。享尝乃止。显考、祖考无庙，有祷焉为坛祭之，去坛为鬼。适士二庙一坛，曰考庙，曰王考庙，享尝乃止。显考无庙，有祷焉为坛祭之，去坛为鬼。官师一庙，曰考庙。王考无庙而祭之，去王考为鬼，庶士庶人无庙，死曰鬼。”

礼制对自天子以至元士的庙制情况，都作了详细规定。

《周易》一书中卦爻辞所涉的宗庙祭祀之礼有殷商之礼，也有西周之礼，但以西周之礼为主。

（一）四时宗庙祭礼

1. 《观》卦“盥而不荐，有孚颙若”泛指四时宗庙之祭礼

据郑注，《观》卦辞指天子去宗庙举行祭祀之礼。郑注云：“坤为地，为众，巽为木，为风，九五天子之爻，互体有艮，艮为鬼门，又

为宫阙，地上有木而鬼门宫阙者，天子宗庙之象也。”

王弼注认为王道之可观者体现在宗庙祭祀之中，而宗庙祭祀之盛在于盥。

王注下引孔子的话说：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣”。此语本于《论语·八佾》。

陈戍国先生在《周易校注》中说：“前贤多以为盥、灌与裸可以相通，譬如王辅嗣注、孔颖达等疏显然是这样看的。其实盥与灌分别为祭典中的一个礼仪，裸则包含灌在内的祭祀仪注，何可混同？孔疏‘荐者，谓既灌之后陈荐笱豆之事’。可见荐是另一项仪注。”

马融注具体阐释了盥荐之义及其意义。马融曰：“盥者进爵灌地以降神也。此是祭祀盛时及神降。荐牲，其礼简略，不足观也。国之大事，唯祀与戎。王道可观，在于祭祀。祭祀之盛，莫过于初盥降神。故孔子曰：‘禘自既灌而往者，吾不欲观之矣’。此言及荐简略，则不足观也。以下观上，见其至盛之礼，万民信敬。故云‘有孚颙若’。孚，信；颙，敬也。”

李鼎祚认为人君修德至诚，则可以感神格神，则观盥可降神，若非至诚明德，则神不降不享。李氏在《周易集解》中加案语云：“案鬼神害盈祸淫福善，若人君修德，至诚感神，则黍稷非馨，明德惟馨，故观盥而不观荐，飨其诚信者也。斯即东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福，是其义也。”

李鼎祚案语认为，人君只有修德，有善德，有明德，有至诚之心，才会感动神灵降临。祭祀神灵时，包括祭祀天神地祇祖先之神灵，祭品祭物固然重要，但更重要的是人君即主持者要有明德，有善德，具有至诚之心，后者比前者更为重要，因为神灵重视主持祭祀者的品德甚于重视祭品祭物。《观》卦之祭祀宗庙祖先，即表达了这种重要的祭祀观念。

张惠言引《震》“不丧匕鬯”郑注云：“人君于祭之礼，匕牲体，荐鬯而已，其余不亲为也。牲劳于俎，君匕之，臣载之，盥而不荐。”

张氏认为，“盖人君之祭，盥以匕牲，盥以酌献，荐牲则卿大夫为之，故曰下观而化也。”

张氏以易象阐释此卦之义，张氏云：“以象言之，巽为郁草，上之三，坎为酒，艮手持之，灌献象也。坎棘为匕，艮手持棘，坤牛在下，匕牲象也。坎木为俎，坤牛在下，未升俎，故不荐象也。象曰四时不贰，明宗庙之祭，总具此义，不专于禘矣。”

笔者认为，张惠言的观点是正确的，《观》卦辞“盥而不荐，有孚颙若”，确实应该泛指四时宗庙之祭，而不专指禘祭，并且《观》卦突出了人君之明德诚信的重要性。人君明德诚信，祭祀才会为神歆享，才会获得神灵的赐福与保佑。

《观》卦之人君，即王，亦为泛指，当指殷商与周初之王。《观》卦之祭祀，亦当为殷商和西周所遵守。

2. 周之禴祭礼制

《萃》卦六二爻、《升》卦九二爻、《既济》九五爻提到禴祭：

(1)《萃》卦六二爻：“引吉，无咎，孚乃利用禴”

《萃》卦为祭祀宗庙之卦，卦辞曰：“王假有庙”。虞翻注曰：“观上之四也，观乾为王，假，至也。艮为庙，体观，享祀。上之四，故假有庙，致孝享矣。”

陆绩注曰：“王，五，庙，上也。王者聚百物以祭其先，诸侯助祭于庙中。假，大也，言五亲奉上矣。”

《萃》卦辞“王假有庙”，为王主祭，诸侯助祭，陆绩之言甚是。虞翻之言，“致孝享矣”，亦有道理。宗庙之祭，为致孝享。

《周易学说》引许桂林曰：“凡称王者，皆谓商王。此文王爱君之至，随在有陈善闭邪之意者也。”

王可能指商王，但在某些时候则指周文王或武王，即指周王。此处之王，当指周文王而非商王。六二爻云“禴祭”，殷商无禴祭之称呼，禴祭作为夏祭之名，周代才有，故此王当指周王而非殷王明矣。

《周官·春官·大宗伯》云：“以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。”

注云：“宗庙之祭，有此六享。肆献裸、馈食，在四时之上，则是禘也，禘也。肆者，进所解牲体，谓荐孰时也。献，献醴，谓荐血腥也。裸之言灌，灌以郁鬯，谓始献尸，求神时也。《郊特牲》曰：

‘魂气归于天，形魄归于地，故祭所以求诸阴阳之义也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴。’灌是也。祭必先灌，乃后荐腥荐孰。”

孙诒让《周礼正义》云：“少牢特牲馈食礼为大夫士祭礼，皆三献……凡王礼庙享皆九献，二告祭及祈祷礼杀。”“又江永谓天子诸侯每月朔朝庙之祭，当用馈食礼。方苞、庄有可又以此馈食为荐礼，经亦宜含此诸义。凡天子诸侯献新物，皆用荐礼。”“凡庶人无祭礼，只有荐而已。士以上有祭礼，而献新物则用荐礼，其礼虽杀，而献于祖考则一，故亦谓之享。”

关于四时之祭名，《正义》云：“以祀春享先王者，此辩周时祭之异名。《尔雅·释天》云：春祭曰祠。郭注云：祠之言食。《说文·示部》云：春祭曰祠，品物少，多文词也。”“何注云：祠犹食也，犹继嗣也。春物始生，孝子思亲，继祠而食之，故曰祠。因以别死生。”

《正义》接着又解释了夏禴、秋尝、冬烝之义。“云以禴夏享先王者，禴与杓同。《尔雅》云：夏祭曰杓。郭注云：新菜可杓。《说文》云：杓，夏祭也。”“云以尝秋享先王者，《肆师》注云：尝者，尝新谷。《尔雅》云：冬祭曰烝。郭注云：烝，进品物也。”“何注云：烝，众也，气盛貌。冬，万物必成，所荐众多，芬芳备具，故曰烝。”

由上述引文及解释可知周制时祭春祠夏禴秋尝冬烝的祭祀内容及特征。

而夏殷之时祭名称则不同。《礼记·王制》云：“天子诸侯宗庙之祭，春曰杓，以禘为殷祭。”《正义》云：“《诗·小雅·天保》孔疏引郑《禘祫志》亦谓祠禴尝烝为周公制礼所改。”

孔疏引郑玄的说法，认为是周公改夏殷时祭为春祠夏禴秋尝冬烝。

但孔仲远等认为是周文王改变这种礼制。张惠言同意孔仲远的看法，认为殷礼四时之祭名与周礼不同。

张惠言云：“爻言禴者三，皆在二体离，故注以夏祭释之。殷礼，四时之祭，春曰杓，夏曰禘。周则改之，春曰祠，夏曰禴。以禘为王者之大祭。《天保》文王之诗而言‘禴祠烝尝’，孔仲远以为文王改制，此礼是也。”

(2)《升》九二爻：“孚乃利用禴，无咎。”

虞翻注云：“禴，夏祭也。孚谓二之五，成坎为孚，离为夏，故乃利用禴，无咎矣。”

虞翻注以禴为夏祭名。

干宝注却以此爻为非时而祭，俭以恤民，神享德与信，不求备，此虽亦有理，不如从虞注。干宝曰：“刚中而应，故孚也。又言乃利用禴于春时也，非时而祭曰禴。然则文王俭以恤民，四时之祭，皆以禴礼，神享德与信，不求备也。故《既济》九五曰，‘东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。’九五坎，坎为豕，然则禴祭以豕而已。不奢盈于礼，故曰有喜矣。”

张惠言亦以此爻为夏祭。

(3)《既济》九五爻：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”

虞翻注云：“泰震为东，兑为西，坤为牛，震动五杀坤，故东邻杀牛。在坎多眚，为阴所乘，故不如西邻之禴祭。禴，夏祭也。离为夏，兑动二体离明，得正，承五，顺三，故实受其福，吉大来也。”郑康成曰：“互体离坎，离日坎月。日出东方，东邻象；月入西方，西邻象。”

《周易学说》引刘沅曰：“先天离东坎西，故象东西邻。东邻指离，西邻指坎。离为牛，坎为血，水克火，故象杀。杀牛，盛祭。禴，夏祭，薄祭也。离火故象。五为济主，应二交离，任贤得人，安享其福。”又引刘向曰：“盖重礼不贵牲也，敬实不贵华。诚有其实而推之，则安往而不可？”

由上述引文可知：东邻杀牛，为盛大之祭祀活动；西邻禴祭，为时祭为薄祭，有敬心有诚意，因此实受其福。

张惠言云：“各于二言，举一以该三，且以明改制也。《既济》，王者功成治定，当颁典礼，卦亨在二，二不当王，五虽正位，初吉终乱，故皆以诸侯言志，谓之邻。东邻杀牛者，殷之禘也，西邻禴祭，周之禴也。不王不禘，故不如西邻之时矣。然文王不言禘制者，立庙追祖所自出，殷人已然，审禘昭穆，亦因殷祭之义，但明时祭之不用禘，则禘之大祭，足以明知矣。”

张惠言认为“东邻杀牛”，指殷之“禘”祭，“西邻禴祭”指周之夏祭。殷之禘祭已不适应时势之变化，周之夏祭即禴祭却能适应时势变革。

张惠言认为，《萃》、《升》、《既济》三卦举禴祭之名，目的有两个，一是以“禴祭”概括四时之祭，即春祠夏禴秋尝冬烝等四时之宗庙祭礼，二是以周之禴祭不同于殷之禘祭，以表明周改殷制，殷之四时祭为春祠夏禘秋尝冬烝，周之四时祭则已改为春祠夏禴秋尝冬烝。禘祭不列于四时之祭，而改为王者之大祭。

张惠言此说可从。

（二）宗庙祭礼综论

1. 《损》卦卦辞：“二簋可用享”，为同姓之士祭宗庙之礼，为周礼

张惠言云：“《损》者，消始在《泰》，《既济》之后，王者治定，制礼时也。损下益上，盛衰之交，故取二五正成《益》，反乎《既济》，卦辞可贞，谓二五。利有攸往，谓三也。《益》道成《既济》，定耒耨之利，荐之宗庙，故用享也。二五正，成《益》，上为宗庙，《震》长子，主器，《坤》为器，《艮》手执器，以享宗庙。《坤》为土，上之三成两《离》，《离》火烧土，而虚中，体《乾》为圆，故二簋也。特牲馈食设两敦，黍稷及簋，佐食分簋俎。郑注云，‘敦，有虞氏之器也’。周制士用之。变敦言簋，容同姓之士得用周器耳。然则二簋用享，同姓之士祭宗庙礼也……王者制礼，始于士，周道亲亲，故以二簋用享为制，体之大也。”

张惠言认为“二簋可用享”为同姓之士祭宗庙之礼，周制士用簋，允许同姓之士用周器，簋为周器之名称，有虞氏称敦，周则变敦言簋，因此以二簋为周代士祭宗庙之礼。此说可从。

郑注亦以“二簋可享”为宗庙祭祀之礼。荀爽注亦如此。荀爽云：“二簋谓上体二阴也。上为宗庙，簋者，宗庙之器，故可享献也。”

2. 《涣》卦卦辞“王假有庙”，《象》辞“先王以享于帝立庙”，张惠言认为是嗣王受册命于先王之庙

虞翻注云：“乾为王，假，至也。否体观，艮为宗庙，乾四之坤二，故王假有庙，王乃在中也。”

虞翻认为，“王假有庙”，指王至庙中。

荀爽注曰：“谓受命之王，收集散民，上享天帝，下立宗庙也。阴上至四承五，为享帝，阳下至二为立庙也。离日上为宗庙，而谓天帝，宗庙之神所配食者，王者所奉，故继于上，至于宗庙，其实在地，地者阴中之阳，有似庙中之神。”

受王之王，当为继位之王，上享天帝，即祭祀上帝，祭天，下立宗庙，即祭祀祖先，亦即殷荐之上帝，以配祖考之意。

虞翻又注云：“否乾为先王。享，祭也，震为帝，为祭，艮为庙，四之二，杀坤，大牲，故以享帝立庙。”

张惠言云：“否《乾》为先王，则四之二，为嗣王可知。王假有庙者，受册命于有庙也。”

由上述引文可知，《涣》卦之王，为嗣王，去庙中行祭祀之礼，既享帝又祭祖，是举行登位继位之大礼，即张惠言所说的受册命于有庙也。

第六节 锡命礼及建国封侯、爵禄礼制考论

周代之宗法礼制源于殷商，殷商宗法礼制源于夏王朝，殷商康丁之后宗法礼制日趋严密。西周成王后，才有严格意义上的嫡长子继承制度，中国的宗法制度基本奠定。

与宗法礼制相适应，锡命礼及建国封侯之制、爵禄之制也有一个长期演变过程，至西周初应基本确定下来。

《周易》关于锡命礼、建国封侯、爵禄礼制的内容比较丰富，共有8条。与锡命礼相关的卦爻辞有6条。与爵禄礼制相关的卦爻辞有2条。

(1)《讼》卦上九爻：“或锡之鞶带，终朝三褫之。”《象》曰：“以讼受服，亦不足敬也。”

(2)《师》卦九二爻云：“在师中，吉，无咎，王三锡命。”

(3)《师》卦上六爻：“大君有命，开国承家，小人勿用。”

(4)《豫》卦辞：“利建侯行师。”

(5)《震》卦辞：“震惊百里，不丧匕鬯。”

(6)《未济》卦九四爻：“贞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年有赏于大国。”

(7)《讼》卦九二爻：“不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚。”

(8)《讼》卦六三爻：“食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成。”

一、锡命礼考论

据齐思和先生《周代锡命礼考》一文所说，“锡命一辞首见于《易经·师卦》九二曰：‘王三锡命’。《象》曰：‘王三锡命’，怀万邦也。”

齐思和先生认为“锡命亦称赐命”。《易·师卦》“王三锡命”，“锡”，《释文》引郑本作“赐”。《尚书·禹贡》“九江纳锡大龟”，《史记·夏本纪》作“九江入赐大龟”。《尔雅·释诂》云：“賚，贡，锡，畀，予，况，赐也。”《说文·贝部》“赐，予也”。段玉裁曰：“锡者，赐之假借也。”甲骨文全文赐予之锡率作易，则金贝皆后加者，故可通用。

齐先生又说：“锡命时必有策，故亦称策命。”“策又作册，故策命又作册命。秦汉以后则率称册命或册立矣。”

上古时代君王锡予功臣将帅茅土爵禄，一定要在天子大庙举行祭祀仪式，然后举行册命锡命活动。

《礼记·祭统》云：“古者明君爵有德而禄有功，必赐爵禄于大庙，示不敢专也。故祭之日，一献，君降立于阼阶之南，南乡，所命北面，史由君右，执策命之，再拜稽首，受书以归，而舍奠于其庙。此爵赏之施也。”

注云：“一献，一酹尸也。舍，当为释，声之误也。非时而祭曰奠。”《正义》云：“舍奠于其庙者，谓受策命卿大夫等疾受策书归还‘而释奠于家庙，告以受君之命。以非时而祭，故称奠。’”赫楚望曰：“王者爵禄群臣，必告祖庙，行一献之礼。祭之日，即册命之日。”

据《周礼·春官·大宗伯》，君王有“九命”之锡。《大宗伯》云：“以九仪之命，正邦国之位。一命受职，再命受服，三命受位，四命受器，五命赐则，六命赐官，七命赐国，八命作牧，九命作伯。”

《曲礼》孔疏云：“案《含文嘉》九赐，一曰车马，二曰衣服，三曰乐则，四曰朱户，五曰纳陛，六曰虎贲，七曰斧钺，八曰方矢，九曰钺鬯。”

《王制》曰：“三公一命卷，若有加则锡也，不过九命。次国之君不过七命，小国之君不过五命……天子赐诸侯乐则以祝将之，赐伯子男乐则以鼂将之。诸侯，赐弓矢然后征，赐钺钺然后杀，赐圭瓚然后为鬯，未赐圭鬯则资鬯于天子。”

一命即指最低之正吏，谓列国之士，于子男为大夫，于王为下士。郑司农曰：“受职，治职事。”再命受服，据郑司农所说，指“受祭衣服，为上士。”郑氏谓受玄冕之服，列国之大夫再命，于子男为卿，王之中士亦再命，服爵弁服也。“三命受位”，据郑司农云指“受下大夫之位”。郑玄谓指列国之卿。王之上士亦三命。“四命受器”，据郑司农云指“受祭器为上大夫。”王之下大夫亦四命。“五命赐则”，指小国之君了，郑司农云：“则者，法也，出为子男。”“六命赐官”指诸侯可以自置家臣。“七命赐国”指出就侯伯之国，侯伯始为成国。五命子男未成国也。“八命作牧”，谓诸伯有功德者，加命可以征伐诸侯。王之三公亦八命。“九命作伯”，指上公有功德者，加命为二伯，得征五侯九伯者。郑司农云：“长诸侯为方伯。”

当然，《周礼》及《礼记》所载应为周代典礼，至于殷商时代，不会有这么严密而成系统的礼典制度。

（一）《讼》卦上九爻辞考论

《讼》卦上九爻：“或锡之鞶带，终朝三褫之。”《象》曰：“以讼受服，亦不足敬也。”

干宝注《讼》卦云：“讼，离之游魂也。离为戈兵，此天气将刑杀，圣人将用师之卦也。讼不亲也，兆民未识天命不同之意。”

虞翻注上九爻云：“锡，谓王之锡命。鞶带，大带。男子鞶革。初四已易位，三二之正，巽为腰带，故鞶带。”又注云：“位终乾上，

二变时坤为终，离为日，乾为甲，日出甲上，故称朝，应在三，三变时艮为手，故终朝三褫之。使变应己，则去其鞶带，体坎乘阳，故象曰不足敬也。”

由虞注可知，此爻为君王锡命之礼。荀爽注云：“鞶带，宗庙之服，三应于上，上为宗庙，故曰鞶带也。”由荀注可知，“宗庙之服”，当然即指祭祀宗庙先祖所穿的祭服。鞶带为男子所佩戴之腰带，指代祭服。此爻说的是君王锡予臣下祭服，《象》辞指明“以讼受服”，肯定了“鞶带”即指衣服，亦即指祭服。《周礼·大宗伯》所说的“四命受服”，亦指君王锡予上士或列国之大夫之祭服。《讼》卦之时代，大大早于周初时代，君王赐予臣下祭服，殷商时代即有此等礼制内容，直到周初依然如此，只不过是礼制更为严密，内容更为详细罢了。

（二）《师》卦九二爻辞考论

《师》卦九二爻：“在师中，吉，无咎。王三锡命”。

《周易集解》引《九家易》曰：“虽当为王，尚在师中，为天所宠，事克功成，故吉，无咎。二非其位，盖谓武王受命而未即位也，受命为王，定天下以师，故曰在师中，吉。”

《九家易》认为九二爻指武王在师中而非其位，认为武王受命而未即位。此处之受命应指受天命。以《九家易》的观点看，“王三锡命”不好解释。“王三锡命”肯定指君王三次或多次锡命九二之将帅，赏其军功。而这与九家易的观点矛盾，王若不是武王是谁锡命武王呢？王如指武王，那么武王怎么自己为王又赏赐自己呢？

荀爽注云：“王谓二也，三者阳德成也。德纯道盛，故能上居王位，而行锡命，群阴归之，故曰王三锡命，怀万邦也。”荀注认为王谓九二爻，能上居王位而行锡命之礼。李鼎祚加案语曰：“二互体震，震木数三，王三锡命之象。《周礼》云：‘一命受职，再命受服，三命受位’，是其义也。”

笔者认为九二爻为六五爻之长子，即为王之长子，为统帅，九二爻本身并非君王。王三锡命应指君王赏赐将帅，包括九二爻统帅及其部下将帅。九二爻能升居王位，因为九二爻是君王长子，且有贤才，

有军功，故能继位承嗣王业大统。

(三)《师》卦上九爻辞考论

《师》卦上六爻：“大君有命，开国承家，小人勿用”。

虞翻注曰：“《同人》，乾为大君，巽为有命。”

干宝注曰：“大君，圣人也。有命，天命也。五常为王位，至师之家而变其例者，上为郊也。故易位以见武王亲征，与师人同处于野也。离上九曰，王用出征，有嘉折首，上六为宗庙，武王以文王行故，正开国之辞于宗庙之爻，明已之受命，文王之德也。故《书·泰誓》曰：‘予克纣，非予武，惟朕文考无罪。纣克予，非朕文考有罪，惟予小子无良。’开国，封诸侯也。承家，立都邑也。小人勿用，非所能也。”

干宝以为此爻为武王大封诸侯之爻，此观点虽有理，但《师》卦并不一定指武王伐纣之事，指殷王伐其他不服之邦方，亦可，指商汤伐夏桀，亦可。

当然，干宝说上爻为宗庙爻，则应可从。正开国之辞于宗庙之中，亦可从。开国，为封侯，承家，为立都邑。这些观点都是正确的。事实上，上六爻正是君王在宗庙行锡命之礼，即所谓大君有命也。开国，当然为分封诸侯，据《周礼·大宗伯》所云，君王七命侯伯之国，才可成国，即侯伯诸侯之领地方可称国，子男五命，为小国之君，不能称其领地为国。九二爻《象》辞云“怀万邦也”，“万邦”即成千上万个诸侯方国邦国，可见在战争取得胜利之后，君王分封功臣为邦国诸侯的人数之众多。据《史记》记载武王伐纣时，有八百诸侯国相从，可见武王时代，诸侯国有千数之多，殷商时代诸侯国更多了，“万邦”应言分封诸侯邦国人数之众多。承家，即立都邑，君王有王邑，诸侯国也有城邑，王邑为天子宗庙所在，诸侯国城邑为国君宗庙所在。

虞翻注云：“承，受也。坤为国，而称家，谓变乾为坤，欲令二上居五，为比，故开国承家。”荀爽注曰：“大君谓二，师旅已息，既上居五，当封赏有功，立国命家也。开国，封诸侯，承家，立大夫也。”

虞注、荀注皆认为二上居五，荀氏认为二为大君，此说不可从。应是六五为大君，为王。《周易学说》引刘沅曰：“天，即王也。王谓六五，下顺九二，为锡命贤将之象。”此说可从。

《周易集解》引宋衷曰：“阳当之五，处坤之中，故曰开国。阴下之二，在二承五，故曰承家。开国谓析土地，以封诸侯。如武王封周公七百里地也。承家，立大夫，为差次。立大夫，因采地名正其功勋，行其赏禄。”

宋衷所注开国承家，亦为有理。

（四）《晋》卦辞考论

当然，《晋》卦也包含有锡命礼内容。

虞翻注曰：“观四之五，晋，进也。坤为康，康，安也。初动体屯，震为侯，故曰康侯，震为马，坤为用，故用锡马。艮为多，坤为众，故蕃庶，离日在上，故昼日。三阴在下，故三接矣。”

虞氏以易象释卦辞内容。

荀爽注曰：“阴进居五，处用事之位，阳中之阴，侯之象也。阴性安静，故曰康侯。马谓四也。五以下群阴，锡四也。坤为众，故曰蕃庶矣。”

侯果注曰：“康，美也。四为诸侯，五为天子，坤为众，坎为马，天子至明于上，公侯谦顺于下，美其治物有功，故蕃锡车马，一昼三觐也。《采菽》刺幽王侮诸侯，诗曰：‘虽无与之，路车乘马’。《大行人》职曰：‘诸公三飧三问三劳，诸侯三飧再问再劳，子男三飧一问一劳’。即天子三接诸侯之礼也。”

荀爽认为，阴进居五，侯之象，即六五为诸侯，五下群阴，五锡四，即五锡四以车马。此说虽有理，但笔者不从，笔者以为侯果之注更符合卦象易理。六五爻为君王，并非侯象，五为王，为天子之爻，四为侯为诸侯之象。五锡四，即君王赐诸侯车马，“昼日三接”，指天子接诸侯之礼，即三接之礼。

依张惠言说诸侯享王，即康王觐王，那么作为君王一方，既要赏锡康侯以车马，并且要行一日三接之礼，可见，《晋》卦包含了锡命礼内容。

(五)《大有》九三爻辞考论

《大有》卦九三爻：“公用亨于天子。”

虞翻注曰：“天子谓五，三，公位也，小人谓四，二变得位，体鼎象，故公用亨于天子。四折鼎足，覆公餗，故小人不克也。”

虞注认为三爻为三公，五爻为天子。公用亨于天子，应为公觐见天子，朝见天子，贡献物品助祭也。

《周易学说》引京房曰：“亨，献引也。”又引李士珍曰：“此诸侯朝见天子之象。阳为实，乾为良马，为金为玉，皆庭实也。五照以离之明，接以兑之说，故受其享。”

此爻与《晋》卦“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”相似，“公用亨于天子”，天子当以“三接之礼”受享，并且天子将相应地在祖庙举行锡命之礼锡赏公侯。不过，《大有》九三爻侧重点在公用亨于天子罢了，但此爻应含有锡命礼内容，则无疑义。

张惠言曰：“《左氏传》卜偃说曰：‘天子降心以逆公’。彼《大有》之《睽》，三变坎，为心，故降心逆公。《大有》本爻则无此象，《大有》通《比》，以乾正坤，体信思顺，又以尚贤，六五厥孚交如威如吉，以孚交臣，而用其威，是天子任用大臣，立功定国之象。三为三公。四体鼎，四亦为三公。周制二公分陕，此其象也。《周官》曰‘九命作伯’，郑注云：‘上公有功德者，加命为二伯，得征五侯九伯者，《诗·彤弓》曰‘钟鼓既设，一朝飨之’，享之者，盖锡命之也。’

张惠言从《大有》九三爻变卦角度理解，三为三公，五为天子，天子降心遂公，九命作伯，封公为伯，即锡命为伯，如周公分陕，因此说包含有锡命礼内容。

二、建国封侯礼制考论

建国封侯礼制当然属于锡命礼之主要内容。之所以单独论述，因为涉及建国封侯之爻辞有6条，可见建国封侯之礼，在《周易》时代确实属于大事件。

(一)《屯》卦辞、《彖》辞考论

《屯》卦辞：“利建侯”。《彖》辞曰：“宜建侯而不宁。”

虞翻注曰：“震为侯，初刚难拔，故利以建侯。老子曰：‘善建者不拔’也。”

荀爽注曰：“天地初开，世尚屯难，震位承乾，故宜建侯，动而遇险，故不宁也。”

干宝注曰：“水运将终，木德将始，殷周际也。百姓盈盈，匪君子不宁。天下既遭屯险之难，后王宜荡之以雷雨之政。故封诸侯以宁之也。”

虞注与荀注认为利建侯，指利于封建诸侯，没有确指时代。干宝认为指殷周之际，笔者以为证据不足，难以令人信服。《屯》卦六二爻云：“屯如，遭如，乘马班如，匪寇，婚媾，女子贞，不字，十年乃字”，此爻反映的婚俗婚礼，断然不是殷周之际或西周初年的主流婚礼，当指上古时代遗留下来的婚俗婚礼，于殷商时代亦应为早期或中期，甚至更早之鸿蒙时代。

《白虎通》云：“王者即位，先封贤哲，忧民之急也。故列土为疆，非为诸侯；张官设府，非为卿大夫，皆为民也。易曰利建侯，此言因所利而利之。”

由《白虎通》引文可知，封建诸侯之主要目的，非为诸侯卿大夫本人，为的是安定社会，造福百姓，即为民也。

“以贵下贱，大得民也”，即诸侯贤能之士能礼贤下士，为民谋利，深得民心，为群众所拥护。

《周易学说》引李士钊曰：“坎为乾之后天，震为乾之长子，故有乾之四德。所谓天工人代之也。初爻震为诸侯，九五之君欲以济难，利用此阳刚之才建以为侯。互坤为士为民，有土有民，列土封侯之象。鸿蒙肇造之时，分治则理，独治则难。王者无利天下之心，各付其所主者，而天下治一。此封建所由昉也，柳子厚谓封建始于豷榛之世，即得此意。”

由李士钊之言可知，《屯》卦之建侯，当为上古较早时代。

张惠言更提出新说，认为《屯》卦之建侯，非天子封赏所立之侯，即非锡命之侯，应该是自立之侯。此说甚为有理。

当草创时代，各地首领纷纷自立自治，即当时的地方土王也。经

过一段时间的征伐之后，出现了君王，于是自立之首领被分封加号为侯，得到了君王和各地诸侯的认可和承认。这是很有可能的。开始为自立之侯，后来即为君王所锡之侯了。

张惠言云：“乾自屯鼎出，复乾为王，屯来成乾，为侯，天造草昧，善建不拔。”荀氏云：“天地初开，世尚屯难，震往承乾，故宜建侯是也。《象》言以贵下贱，大得民，盖如太王迁岐之比，非王者封赏所立之侯。初即复，初受命之主，通鼎，正位凝命，晋初体屯，侯其类也。”

张氏认为《屯》卦为天造草昧之时，《屯》卦之侯当为自立之侯。

（二）《屯》卦初九爻辞考论

《屯》卦初九爻：“磐桓，利居贞，利建侯。”

虞翻注云：“震起艮止，动乎险中，故磐桓。得正得民，故利居贞，谓君子居其室，慎密而不出也。”

《周易学说》引刘沅曰：“初九一阳为济屯之主，才可有为，世尚有待，故不苟于进，利于居贞不渝。盖建侯即所以济屯，而方建则其功未显，得磐桓之义也。夫子恐人误以磐桓为迟疑，建侯为威服，故曰：虽磐桓，乃心存济世，行欲安民，志行正也。建侯者，俯从民望，以贵下贱，大得斯民愿治之心也。”

刘氏此解有理，可从。

综合以上引文及《屯》卦辞引文可知，《屯》卦之“建侯”，当为锡命礼最初起源时的萌芽，为锡命礼之早期阶段，张惠言认为是自立之侯，颇为有理，可能自立之侯经过一定时期，得到君王的承认，并以认可，通过一定的锡命仪式，公开宣布，即为锡命之侯了。

《屯》卦之“建侯”，很显然，与西周之分封诸侯不同。

（三）《比》卦《象》辞考论

《比》卦《象》辞：“先王以建万国，亲诸侯。”

虞翻注曰：“先王谓五，初阳已复。震为建，为诸侯。坤为万国，为腹。坎为心。腹心亲比，故以建万国，亲诸侯。《诗》曰‘公侯腹心’，是其义也。”

惠栋认为《比》卦为四月卦，《月令》云：“立夏之日，迎夏南

郊，还反，行赏，封诸侯。”惠氏认为是夏殷遗传，“盖夏殷法也”。《白虎通》说：“封诸侯以夏何？阳气养，故封诸侯，盛养贤也。”

惠氏此说颇为有理，可从。《比》卦之先王，应为夏殷时代之王，“建万国”，表明其时诸侯林立，自立为侯者或许亦有之，口称服从的亦或有之。“不宁方”，应指不服从君王的“邦方”，又称“不庭方”。《比》卦上六爻即为“不宁方”。武王伐纣时尚有八百诸侯相从，加上殷纣王还有诸侯相从，因此殷末周初诸侯当以千数。其时诸侯可能有多种情形，亦有自立之侯。纣初之诸侯可能有多种情形，亦有自立之侯。文王时，有天下三分之二，还服事殷王。武王时诸侯相从者会更多，伐纣时相从八百，应早已超过三分之二的数量。

张惠言认为惠氏所说不正确，认为《比》卦为周法，即周锡命之礼。笔者认为所谓‘建万国，亲诸侯’虽是泛指所封诸侯国之多，但总不至于一千诸侯也说成一万吧，应该接近万数才是，不管怎样数千诸侯还是有的，而周初诸侯国只有一千左右。显然《比》卦的锡命礼不应该指周代的锡命之礼，而应该指夏殷时代的锡命礼。因此笔者认为惠氏所说正确，而张惠言所说不可从。

张氏云：“《比》五正位，初元永贞，故建国亲侯象，取诸此卦，以五为天子，初正震象，诸侯本象，以五阴比一阳，故文家封五等，然上象后夫，王化不及，初已正，九五三驱，不及于初。坤，国之象，唯三爻。故五等为三位，质家则三等，取坤爻也。三，公也，位奇。四，侯，位偶。二，大夫也。天子大夫出封位子男，位亦偶也。周地虽为五等，唯七命以上成国，则三而已，通文质之制，故言万国。”

张惠言以周礼分析，虽为有理，但从史实上考察，唯有夏殷时代才会如此。

（四）《豫》卦辞考论

《豫》卦卦辞：“利建侯行师。”

郑注曰：“震又为雷，诸侯之象。坤又为众，师役之象。故利建侯行师矣。”

虞翻注曰：“复初之四，与小畜旁通，坤为邦国，震为诸侯，初

至五，体比象，四利复初，故利建侯。三至上体师象，故行师。”

张惠言认为《豫》卦所建之侯与《屯》卦所建之侯不同，《豫》卦之侯为王者功成作乐时所锡命封赏之侯。张氏此言十分有理，可从。《豫》卦《象》辞说：“殷荐之上帝，以配祖考”，本为祭祀上帝，以祖先相配享，并且有乐舞。礼乐只有君王在功成治定时才会制作，一般不能轻易制礼作乐，因此，张惠言所言《豫》卦之侯为王者功成作乐时所锡命封赏之侯，是准确的。

张惠言云：“建侯行师，皆谓初下，复初，息小畜，此建侯，以比象豫，消息乾正坤元，又为功成作乐之卦，则与屯侯不同。王者受命于天下，分土建邦，以崇有德，除去残暴之象也。九家云，建侯所以兴利，行师所以除害。利兴害除，民所豫乐。其义是也。”

（五）《震》卦辞考论

《震》卦辞：“震惊百里，不丧匕鬯。”

虞翻注曰：“谓阳从临二阴，为百二十，举其大数，故当震百里也。坎为棘匕，上震为鬯，坤为丧，二上之坤成震，体坎，得其匕鬯，故不丧匕鬯也。”

郑注云：“雷发声闻于百里，古者诸侯之象，诸侯出教令，能警戒其国，内则守其宗庙社稷，为之祭主，不亡匕与鬯也。”

虞注以易象阐释卦义。郑注以礼制释义，认为古代诸侯之地为百里。

干宝注则认为此卦为殷周之际。诸侯之地百里为殷商之礼制。干宝此说有理。

干宝注曰：“周木德，震之正象也，为殷诸侯。殷诸侯之制，其地百里，是以文王小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福，厥德不回，以受方国，故以百里而臣诸侯也。”

张惠言认为，《震》卦反映了殷周革命之事，此观点与干宝易注相符合。张惠言进一步认为周受王命，诸侯惊恐，周因诸侯之故封，使其固守宗庙社稷，以功劳大小升降诸侯，凡是达不到周礼新规定的标准的，都增益百里新地。

张惠言云：“雷震百里，古者象以封诸侯。《周礼》则封公方五百

里，侯四百里，伯三百里，子二百里，男百里。三百里以上为国，二百里以下为则。文王系卦乃言震惊百里者，震非消息受命之卦，文王以之次鼎，王者革命，正位天下，诸侯兢兢恐惧，因其故封，使守宗庙社稷，故曰不丧匕鬯。周公制礼，所因殷之诸侯，以功黜陟之，其不合者皆益之地为百里，震惊百里，此其义也。则新封者不止百里，可以义推，故于震不言建侯，师之开国，又不言震象也。”

张惠言认为，“震惊百里”者为殷之故旧诸侯，以功升降，其不合新礼制的皆增益封地百里。“不丧匕鬯”者指周王安抚殷故诸侯，因其故封，使他们守护宗庙社稷，不剥夺他们的诸侯地位，不削夺他们的领地，因此说，不丧匕鬯。

张氏此说新奇，但难以确证，郑玄之说简明，合符事理，可从。

（六）《未济》卦九四爻辞考论

《未济》卦九四爻：“贞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年有赏于大国。”

虞翻注曰：“变之震，体师，坤为鬼方，故震用伐鬼方。坤为年，为大职，阳称赏，四在坤中，体既济，离三，故三年有赏于大邦。”

《周易学说》引李士钊曰：“震者，临事而惧，震动恪恭之意也。《未济》之九四，即《既济》之九三，皆以阳爻居坎险，故亦用此爻以伐鬼方。《既济》之三，以阳居阳，是君伐之。《未济》之四，以阳居阴，是运用君命伐之。君勤远略，非君德之美；臣伐远方，则臣力之勤。故三年即克，赏以大国之封也。阳称大，外封称国，赏以春夏，震爻为春，离卦为夏，受赏之时。”

李士钊从易象出发分析易理，认为《既济》九三爻是君王征伐鬼方，《未济》九四爻是大臣奉君王之命征伐鬼方。震离为春夏，行赏受赏之时。阳为大，外封称国，因此说赏以大国。李氏解释合乎情理，可从。

《周易》之封侯，其卦辞多与军事战争相关。《豫》卦利建侯行师，建侯封国与行师战争相联。《屯》卦亦为草创蒙昧相争时期，《师》卦之“大君有命，开国承家”，封赏诸侯，则在战争取得胜利之后，君王封赏有功之臣及统军将帅。《周易》锡命礼中之封侯封国，

应基本上与军功相关。凡是在征伐战争中取得胜利的，君王基本上都要锡命封赏有功之将帅。高宗伐鬼方为一场大的征伐之战，三年后才取得胜利。因此，锡命封赏将帅功臣大国，封赏颇厚。

三、爵禄礼制考论

关于爵禄礼制的卦爻辞 2 条，即《讼》卦九二爻与六三爻。九二爻云：“不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚。”六三爻云：“食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成。”

虞翻注曰：“谓与四讼，坎为隐伏，故逋而归。坤称邑，二者邑中之阳人。逋，逃也，谓逃失邑中之阳人。”

由虞氏荀氏注可知，九二爻不能与九四爻争讼，因此只好逃回封邑，其封邑有三百户人家，不会有灾祸。荀爽注曰：“二者下体之君，君不争，则百姓无害也。”

郑玄曰：“小国之下大夫，采地方一成，其定税三百家，故三百户。”

郑玄以小国下大夫的采地为三百户释“邑人三百户”，颇为有理。

张惠言认为：“郑极言俭薄之禄，故言小国之下大夫耳。《杂记》注云：‘诸侯之大夫邑，有三百户之制’，亦据《易》为说也。以经义言之，二三四同体，为五之臣，三云或从王事，则二亦非诸侯之大夫，盖采地之薄，极于三百户，天子大夫亦有之也。”

张惠言认为，采地之薄，薄至于只有三百户食税人家，诸侯大夫有之，天子之大夫亦有之。并且据卦爻而言，张氏认为九二爻非诸侯之大夫，应与三四一样，为天子之臣，而为天子之大夫。

虞翻注六三爻辞云：“乾为旧德，食谓初四，二已变之正，三动得位，体噬嗑，食，四变食乾，故食旧德。三变在坎，正，危厉得位，故终吉也。”虞翻又曰：“乾为王，二变否时，坤为事，故或从王事，道天成而代有终，故曰无成，坤三同义也。”

侯果注曰：“虽失其位，专心应上，故能保全旧恩，食旧德者也。处两刚之间，而皆近不相得，乘二负四，正之危也。刚不能侵，故终吉也。”

虞注认为六三爻或从王事，无成有终，侯果认为六三爻虽失位但能专心应上，因此能保全旧恩，即能食旧德。

但“食旧德”，即食旧恩，究竟何指？虞注与侯注，并未作详细说明，只是笼统阐释。

张惠言解释很合理。他认为，“食旧德，谓食父故禄”，即享用死去父亲原有的食禄，享有食禄的世袭特权。张惠言认为，“或从王事”，指“复父故位”，即承袭父亲原有的爵位。当然，根据当时礼制规定，承袭爵位是有一定条件的，并不是所有的人都能承袭父亲爵位，只有儿子贤能才允许继承其父爵位。

张惠言引许慎《五经异义》云：“古者春秋左氏说卿大夫得世禄，不世位，父为大夫，死，子得食其故采地，如有贤才，则复父故位。”

《五经异义》的解释十分清楚明白，据春秋左氏说，卿大夫之子可以世禄，即食父亲之故禄。不世位，即不能承袭父亲之爵位。只世袭世禄，食其故采地，不世袭爵位。但如果其子贤能有才，则可以继承其父亲原有的爵位。

张惠言加案语说：“《易》爻位三爻为三公，二为卿大夫，曰食旧德，谓食父故禄也。《诗》曰：‘凡周之士，不显亦世’。《孟子》曰：‘文王之治岐也，仕者世禄。’知周制世义也。郑无驳，与许同。据此，则食旧德者，世禄。或从王事，复父故位也。注云：‘无成，与坤三同义，则亦代有终’，是有贤才者也。二三皆为公卿，有采之象，则四之即命，亦是命以采地可知也。”

张惠言认为《讼》卦九四爻之“复即命”，为恢复其父亲原有的采地，即命以采地，当然是君王命以采地。

如果这样，那么，《讼》卦二三四爻等三爻都是谈论当时世德世禄及世爵之礼制了。其所涉当为周代礼制。

第七节 丧礼考论

《周易》卦爻辞较少涉及丧礼。丧礼本在殷商时代和周代占有十分重要的地位。

《周易》中涉及丧礼内容的有《小过》、《益》卦、《萃》卦等3卦。另外《系辞传》亦涉及葬礼内容。

《系辞传》云：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。”

由《系辞传》看来，上古时代，或远古时代，人死之后就用柴草包裹起来，葬于野外，不封坟堆，亦不植树作标识，也没有所谓的丧期规定等礼制。后世圣人由《大过》卦得到启发，发明棺槨之器具以安葬死者。

虞翻注曰：“中孚上下易象也，本无乾象，故不言上古。《大过》乾在中，故但言古者。巽为薪，艮为厚，乾为衣，为野，乾象在中，故厚衣之以薪，葬之中野，穿土称封。封，古窆字也。聚土为树，中孚无坤坎象，故不封不树。坤为丧期，谓从斩衰至缞麻、日月之期数。无坎离日月坤象，故丧期无数。巽为木，为人处。兑为口，乾为人，木而有口，乾人入处，棺敛之象，中孚艮为山丘，巽木在里，棺藏山陵，槨之象也。故取诸大过。”

虞注认为古代葬人，厚衣之以薪，葬之中野，无丧期，无斩衰缞麻等丧服之制，亦无日月之丧期。圣人出，制定了丧服之制、丧期之制。

一、《小过》卦含丧礼内容

《小过》六二爻：“过其祖，遇其妣”。《小过》卦《象》辞曰：“山上有雷，小过。君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭”。含丧礼内容。

虞翻注曰：“晋坤为丧，离为目，艮为鼻，坎为涕洟，震为出。涕洟出鼻目，体大过，遭死丧，过乎哀也。”

又注曰：“祖谓祖母，初也。母死称妣，谓三，坤为丧，为母，折入大过，死，故称祖妣也。二过初，故过其祖，五变三，体《姤》遇，故遇妣也。”

虞翻注以为祖指祖母，妣为母，祖妣指祖母和母亲。

对于祖妣之解释，亦有不同意见。《朱子语类》云：“三父四祖，

五便当妣。过祖遇妣，是过阳而遇阴也。”《周易学说》引刘沅曰：“阳之在上者父象，尊于父者祖象。四在三上，祖也。五阴而尊，祖妣也。阴过乎阳，曰小过。二五相应者也，而皆阴，二越三与四之阳，而与五遇，为过其祖而遇其祖妣，以类相从，虽过而非过也。古重昭穆，孙妇礼当附于祖姑。六二以顺中正，过与不及皆得乎中，此小过最善之爻。”

张惠言同意虞翻的观点，认为祖指初爻，为祖母。妣为母，指三爻。“过祖遇妣，谓妇附于皇祖姑也。”

笔者认为张氏之言可从。六二爻“过其祖遇其妣”确实指丧礼完后，妇之牌位当附于祖姑或皇祖姑。

二、《益》卦六三爻为丧礼中赠礼

《益》卦六三爻：“益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。”

虞翻注曰：“坤为事，三多凶。上来益三，得正，故益用凶事，无咎。”又注曰：“公谓三，伏阳也。三动体坎，故有孚。震为中行，为告，位在中，故曰中行。三，公位。乾为圭，乾之三，故告公用圭。圭，桓圭也。”

虞注认为“圭”指桓圭。《九家易》亦曰：“上公执桓圭……既乃中行近仁，故曰有孚中行，然后俯列盟会，仰致锡命，故曰告公用圭。”

惠征士云：“凶事，丧事。以丧礼哀死亡，是其义也。礼舍者执璧将命，赠者执圭将命。皆西面坐委之牢，举璧与圭，此凶事用圭之礼。”

张惠言云：“益三阳死坤中，初以上来益三，三伏阳出，上还益初，初震为诸侯，三为公，在坤为邦国，故象诸侯相赠之礼。伏阳出正位，象嗣君也。象曰固有之，言能守其国而不失也。”

张惠言又分析此观点说：“或疑注释圭为桓圭，似为锡命之圭。案《春秋》王使荣叔来锡桓公命，《公羊》、《穀梁》并以追锡死者，非正。天王使毛伯锡鲁文公命，《穀梁》曰：‘礼有受命，无来锡命。锡命，非正也。’此象中行告公，初不当王，有孚又是三，而非五，

则其不然明矣。或者赙圭以赠死，故依死者之命欤？”

三、《萃》卦上六爻为丧礼中的哭丧礼赙礼

《萃》卦上六爻：“赍资涕洟，无咎。”《象》曰：“赍资涕洟，未安上也。”

虞翻注曰：“赍，持。资，赙也。货财丧，称赙。自目曰涕，自鼻称洟。坤为财，巽为进，故赍资也。三之四，体离，坎艮为鼻涕，泪流鼻目，故涕洟。得位应三，故无咎。上体大过，死象。故有赍资涕洟之哀。”

虞翻易注以为“赍资”为赙礼，“涕洟”为哭丧。

荀爽认为“赍资涕洟，未安上也”指的是夏遗民封于杞，殷遗民封于宋，臣服异姓之王，受人封土，故而涕洟未安。

荀氏曰：“此本否卦，上九阳爻见来，迁移，以喻夏桀殷纣，以上六阴爻代之。若夏之后，封东娄公于杞，殷之后封微子于宋，去骨肉，臣服异姓，受人封土，未安居位，故曰赍资涕洟，未安上也。”

荀氏此解与虞翻注不同，虽有理，但不如从虞注。张惠言同意虞翻易注的观点。并在虞注的观点上进一步认为“赍资涕洟”为天子吊诸侯之赙礼。

第八节 军礼田狩礼考论

对于古代天子与诸侯而言，祭祀与战争是两件大事。我们认为，《周易》时代的军礼与祭礼紧密相连，同时又与锡命礼封侯之礼密切相关。

祭祀是为了事神致福，求得神灵保佑，为了战争胜利的军礼当然要举行祭祀活动。殷王每逢战争，都要预先进行占卜，以卜问战争的吉凶后果。为了赢得战争，殷商王室就想方设法乞求天神地祇和祖先的护佑。如甲骨文《合集》7204、7205、7084等，都是战争前进行卜问，祭祀神灵活动的记录。

殷人有时为了战争需要，与友邦结成军事联盟。此种结盟仪式同

样需要在宗庙里举行，甲骨文《合集》33058条有记载。《周易·萃》卦辞：“用大牲吉”，张惠言认为是杀牛而盟，在战争前举行盟会之礼，举行相关祭祀活动，巩固好内部团结。

战争结束后，与出师时准备战争一样，也要到宗庙去举行有关祭祀。若取得胜利，商王即要对有关将士等有功人员实行奖赏慰劳，举行赐命之礼，分封茅土，加官晋爵。《既济》卦九三爻、《未济》卦九四爻都提到殷王高宗伐鬼方一事。高宗伐鬼方是一场大规模的战争，战事一直进行了三年，《象》辞说“三年克之，惫也”，三年的战争应该消耗了殷王室大量的军力、人力、物力与财力，伤了筋骨，好不容易取得了胜利。因此《未济》卦九四爻说：“三年，有赏于大国”，对取得战争胜利立下汗马功劳的将士们大行奖赏，分封功劳大的为大国诸侯。

陈戍国先生曾经指出：“举行祭祀活动”，一是向祖先神灵献功，一是杀敌方首领，（恐不限于首领）祭祀祖先神灵。这就是所谓振旅之礼。“后世振旅之礼盖源于此。”

《周易》之《离》卦上九爻：“王用出征，有嘉折首，获匪其丑”，应指俘获了敌方首领，这些“首”、“丑”，恐怕要用来祭祀祖先神灵，以作振旅之礼祭祀之用。

据《史记·周本纪》记载，武王两次伐纣，都奉文王木主随行。陈戍国先生认为，出发前应该都祭祀过神灵，不期而会者有八百诸侯，盟军众多，都有战前誓告。据《逸周书·克殷》之文，武王克殷之后第二天设祭于社，举行了十分隆重而又盛大的“膺受大命革殷”的礼典。又据《礼记·大传》所言，武王班师途经牧野时，又举行了一次祭祀礼典。《逸周书·世俘》又记载了武王回到镐京后，举行了振旅之礼。有献俘祭祀神灵之礼，“武王乃夹于南门用俘，皆施佩衣衣先馘入。武王在祀，大师负商王纣悬首白旂、妻二首赤旂，乃以先馘入，燎于周庙……”。

《周易》卦爻辞中的军礼与祭祀和婚礼相比，不算太多，与军礼直接相关的共有7卦。

一、军礼考论

(一)《师》卦有关军礼内容。

(1)《师》卦卦辞：“贞，丈人吉，无咎。”

李鼎祚《周易集解》引何晏曰：“师者，就军旅之名。古《周礼》云二千五百人为师也。”

由前文第三章第二节所引郑注可知，古代军礼有师、军、旅之名，师名常见，举中言之。《周易》卦爻辞一般称“师”，如《豫》卦之“利建侯行师”，《复》卦之上六爻：“用行师，终有大败，以其国，军凶，至于十年不克征。”《同人》卦“大师克相遇”等等。《周易》中之《旅》卦并不是军旅之旅，《周易》中没有出现“军”的名称，郑注中的军、师、旅之名，恐怕为《周礼》中之礼制，殷商及上古时代或许只有“师”而无“军”、“旅”之名。

《师》卦之师为王者之师。崔憬注曰：“《子夏传》作大人，并王者之师也。”虞翻注《象》辞曰：“坤为众，谓二失位，变之五，为比，故能以众正，乃可以王矣。”荀爽注曰：“谓二有中和之德，而据群阴，上居五位，可以王矣。”

虞注与荀注等都认为二可以王，二为将帅，为丈人，为统军者。臣子怎么可能王呢？但《象》辞却明言：“能以众正，可以王矣。”

笔者以为，二之将帅应为帅师之长子，即所谓丈人。六五爻云“长子帅师，弟子舆尸”，其长子即应指九二爻帅师之统帅。既然九二爻为六五爻君王之长子，又有统帅军队、统治部下的才能，“王三锡命”说明九二爻军功颇丰，这样有才能的长子将来必定能继承君王之位，统治管理好天下，必定有威信。“王”是将来继位之事。所谓“变之五”，“上居五位”也。

(2)《师》初六爻：“师出以律，否臧凶。”《象》曰：“师出以律，失律凶也。”

李鼎祚《周易集解》加案语曰：“案初六以阴居阳，履失其位，位既匪正，虽令不从，以斯行师，失律者也。凡首率师，出必以律，若不以律，虽臧亦凶。故曰师出以律，失律凶也。”《九家易》注曰：

“坎为法律也。”

初爻之律，应指军礼军律军纪军法，即《九家易》所谓的法律。

出师行师，首先应以军礼军律军纪军法约束，否则十分凶险。

郑注之“以法度为人之长”，“言以礼法长于人”，此处之法度、礼法皆应指军礼。

张惠言亦认为“师出以律”之“律”即法，亦即礼法，所谓以礼法长于人。

(3)《师》九二爻：“在师中，吉，无咎。王三锡命。”《象》曰：“在师中，吉，承天宠也。”

《九家易》注认为：“虽当为王，尚在师中，为天所宠，事克功成，故吉，无咎。二非其位，盖武王受命而未即位也，受命为王定天下以师，故曰在师中，吉。”

《九家易》认为九二爻为武王，那六五爻为天子为王又是谁呢？张惠言以为六五爻指纣王，“王三锡命”，难道指纣王赐命武王？很显然，这种观点经不住推敲。《师》卦之王为泛指，不一定就是武王或纣王。九二爻为军队之统帅，为六五君王之臣，“王三锡命”当然指六五爻君王锡命九二爻等将帅功臣，九二爻为六五爻之长子，将来可能继承君王之位。

九二爻指将帅在师中，获得战功，克敌制胜，获得了君王的信任和多次赏赐。

(4)六三爻：“师或舆尸，凶。”《象》曰：“师或舆尸，大无功也。”

虞翻注云：“坤为尸，坎为车，多眚，同人离为戈兵，为折首，失位乘刚，无应，尸在车上，故舆尸，凶矣。”

由虞注可知，六三爻失位不正，乘刚无应，军事处置失当，又无应援，因此遭到惨败。

(5)六四爻：“师左次，无咎。”《象》曰：“左次无咎，未失常也。”

荀爽注曰：“左谓二也，阳称左。次，舍也。二与四同功，四承五，五无阳，故呼二舍于五，四得承之，故无咎。”

崔憬注曰：“偏将军居左，左次，常备师也。师顺用柔，与险无应，进退不可次舍，无咎，得位故也。”

荀注认为左谓二，此说不可从。

崔注认为偏将军居左，左次，即偏将军之师，常备师也。此说可从。

六四爻说的是有偏将军左次之师，有常备师预备着，以应付紧急情况，以防万一，因此不会有过失。常备师应是当时军礼之要求。

张惠言同意崔憬的观点，张氏认为“左次”应为常备师。张氏云：“师莫善于有备，崔憬释‘左次’为常备师是也。”

(6) 六五爻：“田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”《象》曰：“长子帅师，以中行也。弟子舆尸，使不当也。”

荀爽认为是假借田猎之事喻指武王伐纣，此说不可从。荀氏云：“田，猎也。谓二帅师禽五，五利度二之命，执行其言，故无咎也”。二禽五，二为臣，五为君，当然是臣伐君了，但九二爻还说“王三赐命”，怎么变成九二之臣伐六五之君了呢？况且，《师》卦并没有证据指殷末周武王伐纣之事。

李鼎祚案语亦认为是武王伐纣，当然是不正确的，只能属猜测罢了。李氏云：“案六五居尊失位，在师之时，盖由殷纣而被武王禽于鹿台之类是也。以臣伐君，假言田猎。”《周易》时代，行师与田猎相联，田狩礼本来就属于军礼，田猎亦可指代行师，有时指进行演习、训练。

六五爻君王之田猎活动，亦当与行师战争相关。“长子帅师”，指六五君王任命九二爻长子为行师统帅，任命妥当，因任命取得胜利。“师或舆尸”指六五君处置失当，又任命弟子为统帅，军队大败，即六三爻之“师或舆尸”也。“长子帅师”是“以中行也”，任命正确，处置妥当。“弟子舆尸”是处置不当，造成失败。六五君王负有责任。若六五爻为纣王，九二爻为武王，武王伐纣，那么“长子帅师”、“弟子舆尸”皆无所指了。

(7)《师》卦上六爻：“大君有命，开国承家，小人勿用。”《象》曰：“大君有命，以正功也。小人勿用，必乱邦也。”

上六爻为宗庙爻，《师》卦上六爻为战争取得胜利之后，君王在祖庙论功行赏，举行赐命之礼，封赏有功之将帅为诸侯和大夫。此爻含赐命礼内容，前一节里，我们已详细论述，此不赘述。

《师》卦讨论的是一场战争中完整的军礼。初六爻为“师出以律”，军队出发时，应以军礼军律相约束。九二爻指由于将帅指挥得当，获得了胜利，君王多次赏赐有功将士。六三爻指君王处置失当，使弟子但任要职，结果大败而返。六四爻指按军礼要求，设置有常备师，有备无患。六五爻指君王以田猎训练军队。总结行军打仗的经验，长子帅师，指挥得当，获取胜利。弟子舆尸，指挥失误，造成失败。上六爻指在宗庙论功行赏，举行赐命礼，或许还有振旅之礼。

《师》卦从出征一直到战争结束，整个卦辞和六爻都围绕着战争之事而系辞，都与军礼相关。

（二）《同人》卦九五爻“大师克相遇”言军礼

虞翻注曰：“应在二，巽为号咷，师震在下，故后笑也。乾为大，同人反师，故大师，二至五体姤遇也，故相遇。”

侯果注曰：“乾德中直，不私于物，欲天下大同，方始同二矣。三四失义，而近据之，未获同心，故先号咷也。时须同好，寇阻其途，以言相克，然后始相遇，故笑也。”

虞氏以易象释义，侯果认为乾欲天下大同，三四阻之，与二爻同心，大师克敌，然后与六二相遇。

张惠言之见解亦如此。张惠言云：“同人同师义，取九五通天下之志，三四据二相攻，二号咷于五，五以大师克之，此象合好恶也。三戎不兴，四弗克攻，天子之师，有征无战也。”

九五爻为天子之师，即君王之师，三四爻不敌，不战而胜，即张氏所谓有征无战。

（三）《谦》卦六五、上六爻属军礼内容

《谦》卦六五爻：“利用侵伐。”上六爻：“鸣谦，利用行师，征邑国。”

虞翻注曰：“应在震，故曰鸣谦，体师象，震为行，坤为邑国，利五之正，已得从征，故利用行师，征邑国。”

（四）《离》卦上九爻为军礼

《离》卦上九爻：“王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。”《象》曰：“王用出征，以正邦也。”

《同人》九五爻言“大师克”，《谦》六五爻言“利用侵伐”，《离》上九爻云“王用出征”，三卦之师皆为王师，并且为王亲帅之师。“王用出征”指王亲率军队出征。

虞翻注曰：“王谓乾，乾二五之坤，成坎，体师象，震为出，故王用出征。首谓坤，二五来折乾，故有嘉折首。丑，类也。乾征得坤，阴类，乾，阳物，故获匪其丑，无咎矣。”

《周易学说》引刘向曰：“言美诛首之人，而诛不顺者皆来从也。”又引王安石曰：“折首，歼厥渠魁首之谓。”刘向与王安石都认为“折首”说的是诛灭敌酋，获其敌方首领，李士钊认为，“获匪其丑”，指“所获者非其丑类，乃其魁也。”亦即敌方首领魁首之义。

《周易学说》引刘沅曰：“兵犹大也，故夏官掌之。离大戒猛，故不用刚而用柔。禁暴止乱，有嘉之道。歼厥魁，力从国治，则无用刚之咎。征之为言正也，但取残伐暴，正其邦耳。”

又引李士钊曰：“日在上则明及远，火势高则人畏而不敢犯，故王用此刚爻以征不服，有嘉美之攻。嘉会所以合礼，火主礼，成军以礼，必有功矣。禽贼禽王，所获者匪其丑类，乃其魁也。嗣王即位，不能化及天下，至于用兵，盖迫于不得已，垂戒深哉！”

刘沅认为离为火，兵亦为火，故夏官掌兵，离亦为夏，上九爻说的是歼厥渠魁，禁暴止乱。

李士钊则认为火主礼，成军礼。上六爻出征之王为嗣王，即六五之嗣王。

《周易学说》引马其昶曰：“离为南面已听天下之卦，故四言刑，上言兵，六五嗣君不遽忍向明而治，高宗亮阴，古之道也。上九动之正，雷电皆至，折狱致刑，乃化成天下矣。于上见其继承之烈，于五见其继承之心。”

马其昶亦认为六五爻为嗣君，上六爻言兵。此说可从。

（五）《豫》卦“利建侯行师”言军礼

此卦既含军礼内容，又含锡命礼内容。其锡命礼内容已在前一节申述。

张惠言云：“夬姤之间，亦以阳治阴，犹剥复也。故豫利行师，革除戎器，大畜闲舆卫，特其义不著，唯豫体乾元，故明言行师耳。建侯行师者，乾大君也。”

建侯行师之人，当然为君王。

（六）《既济》卦九三爻言军礼

《既济》卦九三爻：“高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用。”《象》曰：“三年克之，惫也。”

《史记·殷本纪》云：“帝武丁崩……祖己嘉武丁之以祥雉为德，立其庙为高宗。”然本纪无高宗伐鬼方记载。《今本竹书纪年》将殷伐鬼方的事系于武丁三十二年至三十四年。亦有可靠文献记殷伐鬼方事，譬如《诗·荡》说：“咨女殷商……覃及鬼方”，甲骨文关于鬼方的事也有记载。

我们认为，“高宗伐鬼方”之事，有当时的典籍记录，并有传说留传。不然，也不会在《既济》与《未济》两卦中提到“高宗伐鬼方”同一件事了。因此“高宗伐鬼方”之事，文献可征，真实可信。

（七）《未济》卦九四爻言军礼

《未济》卦九四爻：“震用伐鬼方，三年，有赏于大国。”

《既济》九三与《未济》九四相通，都指伐鬼方一事。高宗中兴，以伐鬼方取得胜利为标志。伐鬼方一战持续了三年，可见战争规模之大，时间之旷日持久。战争的胜负对于天下的安定有着重要意义，伐鬼方一役对于殷高宗的中兴事业来说，尤其如此。王道的成功，社会的稳定，在某种意义上说，由战争的胜负来决定。

二、田狩礼考论

我们在前面论述过，田狩礼本来属于军礼范畴，田狩礼与军礼紧密相联。

陈戍国先生说：“田狩与战事有相通之处。田狩带有练兵习武的

性质。行猎归来，当有在庙里献猎物的礼仪，如同战争之后的献俘礼一样。”

武王克殷，战争完全胜利后，举行了一次大规模的田猎活动。《逸周书·世俘》有记载。《诗·吉日》也记载了田猎活动内容。天子田猎要选择时日，行猎之前要祭马祖，选好马。虞人为田猎掌禽之官，在大田猎中还有“驱禽而至天子之所”的任务。《礼记·王制》亦记载了田猎之礼。其文云：“天子诸侯无事，则岁三田，一为乾豆，二为宾客，三为充君之庖。无事而不田，曰不敬。田不以礼，曰暴天物。”

《周易》有6卦与田猎活动相关。

（一）《屯》卦六三爻为田狩礼

《屯》六三爻：“即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍，往吝。”《象》曰：“即鹿无虞，以从禽也。”

虞翻注云：“即，就也。虞谓虞人，掌禽兽者。艮为山，山足称鹿，鹿，林也。三变体坎，坎为丛木，山下故称林中。坤为兕虎，震为麋鹿，又为惊走，艮为狐狼。三变，禽走入林中。故曰即鹿无虞，惟入林中。”

虞注认为这六三爻意思是：君子在山下林中追赶兕虎、麋鹿、狐狼等禽兽，没有掌禽官虞人的引导，禽兽正逃入林中。

李鼎祚《周易集解》加案语曰：“案《白虎通》云：‘禽者何？鸟兽之总名，惟人所禽制也。即《比》卦九五爻辞‘王用三驱，失前禽’是其义也。”

李氏认为，“禽”注指禽兽，当然不是今天的禽鸟之义。

张惠言云：“《射义》天子以驺虞为节，三家诗皆以驺虞为天子掌鸟兽之官。孔疏谓《周礼·田仆》设驱逆之车，仆人设之，虞人乘之，以驱禽也。”

马振彪《周易学说》引《淮南子》曰：“君子惧失仁义，小人惧失利。观其所惧，知各殊矣。《易》曰：‘即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍，往吝’”。

引李清植曰：“行蒐狩正，礼则有虞。无虞亦即鹿者，以志逐于

从禽也。”

引马其昶曰：“田狩有驱逆之车，驱轻车以惊起禽兽，兽逆而出围则听之，师入围者则射之。惟入林中，务穷兽之所往，所谓小人惧失利也。君子舍之，即舍逆失前禽，惧失仁义也。赵简子使王良与嬖奚乘，范驰驱不获一，诡遇获十，辞不与小人乘。良不欲穷追尽取，贻诡遇之吝，得易道也，此彖所谓勿用有攸往者。”

由《淮南子》引文可知，田狩礼要求行仁义。由李氏可知，田狩礼必定要求有虞人引导，无虞人则不合礼。

由马氏之释可知，君子舍弃前禽，惧失仁义，君子田猎之礼亦以仁义为重，而不以逐利为重。诸说皆可取。

（二）《师》卦六五爻言田狩礼

《师》六五爻：“田有禽，利执言。”

田指田猎，田有禽，指田猎获得禽兽。虞翻注认为九二禽六五，臣伐君，此说不妥。李鼎祚案语亦认为是武王伐纣，九二为武王，六五为纣王，此说亦不妥。

田有禽，指田猎获取禽兽，当然指谨守田猎之礼即遵守田狩礼。利执言，当指听从君王田狩礼之号令，服从君王之教令。

《周易学说》引何楷曰：“于师言田者，古人一岁三田，所以武事也。班孟坚云，禽者，鸟兽之总名。”引徐文靖曰：“此为田猎教战而言，田则有春夏献禽、秋冬致禽之事，故曰有禽。田则有表貉誓民、读书契、载事号、戒众庶，皆赖有言以守之，故曰利执言，利执此以教民也，此所谓教而后战者也。”

徐氏解释“利执言”，颇合田狩之礼。他认为“利执言”指为田猎教战而言，田猎时则有表貉誓民、读书契、载事号、戒众庶等事，皆赖有言以宣之，执此教民，即教而后战之意。

马其昶云：“《周礼》大司马中冬教大阅，前期群吏戒众庶修战法，田之日群吏誓于阵前是也。”马氏认为“利执言”是田猎之群吏于阵前宣誓，誓词应与田狩礼典相合。此说与徐氏大致相同。

将徐氏与马氏之解释综合起来，即为“利执言”之意。“利执言”既包括田猎活动进行中的读书契、载事号、戒众庶等言辞。徐氏之

“表貉誓民”与马氏之“阵前宣誓”大抵相同。

(三)《比》卦九五爻言田狩礼

《比》卦九五爻辞：“王用三驱，失前禽。”《象》曰：“显比之吉，位正中也。舍逆取顺，失前禽也。邑人不诫，上使中也。”

陈戍国先生《周易校注》注此爻曰：“这里所谓三驱，显然指古人行于田狩之中的‘三驱’礼，或者是‘三度驱禽而射之’，或者是‘三面著人驱禽’以待射。”据此，三驱之礼可以多种解释。

郑玄注曰：“王因天下显习兵于蒐狩焉，驱禽而射之，三则已，失前禽者，谓禽在前，来者不逆而射之，傍去又不射，唯背走者，顺而射之，不中则已，是皆所以失之。”

郑注很显然将王用三驱释为“三度驱禽而射之。”郑注释“失前禽”之义，认为指禽兽在前面，来者不逆而射，傍去又不射，唯背走者，顺而射之，不中则已。因此说失前禽。

《周易学说》引刘沅曰：“显，光明之意。上下相比，至公无私，故曰显比。显比者，上以公正无私比下，下亦然也。五，君位乾体，故曰王。坤为大舆，五乘之，下接四阴，三驱之象。失前禽，开一面之网，无苛求也。荒服之远，梗化之徒，宽以居之，失前禽之意也。”

引李士钊之释，亦同刘沅之意。李士钊曰：“显比者，光明正大之象……驱不过三，示有节也。田猎之礼，天子不合围。来不拒，故取顺；去不追，故舍逆。王者不以天下为利，欲与声教则治之，不欲与者不强治也。释前禽，见王心之广大，不诫，见民情之大顺。”

李士钊认为“三驱”指驱不过三，示有节制。并以田猎之礼“天子不合围”来释三驱之礼。即天子田猎之礼规定必须网开一面。

李道平《周易集解纂疏》又有一说。李道平曰：“三驱者，中冬大阅，虞人莱所田之野为三表，又五十步为一表。田之日，司马建旗于后，表之中，乃陈车徒，鼓进鸣镝，车徒皆行，及表乃止，为一驱；鼓进鸣镝，车骤徒趋，及表乃止，为二驱；乃鼓，车驰徒走，及表乃止，为三驱。意主教战，不在获禽，故师五曰田禽，比五曰失前禽。师主义，比主仁。”

上述引文所做多种解释皆含田狩礼制，“三驱”，“失前禽”，皆显

王者之仁义，田猎之礼亦主教战，不仅仅在获取禽兽也。因此，皆有可取之处，此爻可综合各说以汇释之。

（四）《大畜》卦九三爻为田狩礼

《大畜》卦：“良马逐，利艰贞，日闲舆卫，利有攸往。”

虞翻注此爻为讲武用兵、熟习舆卫车马之意。虞注云：“乾为良马，震为惊走，故称逐也。谓二已变，三在坎中，故利艰贞，吉。离为日，二至五体师象，坎为闲习，坤为车舆，乾人在上，震为惊卫，讲武闲兵，故曰日闲舆卫也。”

张惠言同意虞注，并进一步认为指田猎之礼。张氏引《尚书大传》曰：“战斗不可不习，故于猋狩以闲之。”闲舆卫，亦谓田猎也。

此说可从。

（五）《解》卦九二爻为田狩礼

《解》卦九二爻云：“田获三狐，得黄矢，贞吉。”

虞翻注认为“田获三狐”指田猎得获三狐等禽兽。虞注云：“二称田，田猎也。变之正，艮为狐，坎为弓，离为黄矢，矢贯狐体，二之五，历三爻，故田获三狐，得黄矢之正，得中，故贞吉。”

张惠言认为：“此与君子解悖，取获狐，三狐与巽三品亦同义。”

（六）《巽》卦六四爻为田狩礼

《巽》六四爻：“悔亡，田获三品。”

虞翻认为“田获三品”指田猎获取禽兽猎物为狼豕雉。虞注云：“田谓二也，地中称田。失位无应，悔也。欲二之初，已得应之，故悔亡。二动得正，处中应五，五多功，故《象》曰有功也。二动，艮为手，故称获。谓艮为狼，坎谓豕，艮二之初，离谓雉。故获三品矣。”

《周易集解》引翟氏注释“三品”与虞翻有出入，虞翻认为三品指狼豕雉，翟氏则认为指鸡、羊、雉。其注云：“田获三品，下三爻也。谓初巽为鸡，二兑为羊，三离雉也。”

李鼎祚对“田获三品”的解释，与虞注翟注不同。李氏在《周易集解》中加案语曰：“案《穀梁传》曰夏曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。田获三品，一为乾豆，二为宾客，三为充君之庖。注云：‘上杀中心，

乾之为豆实。次杀中髀骼，以供宾客。下杀中腹，充君之庖厨。尊神敬客之义也。”

李氏认为夏秋冬三季田猎皆有专名。“一为乾豆”，供祭祀之用；“二为宾客”，供宾客宴享用；“三为充君之庖”，君王自己享用。“田获三品”之释，当以李鼎祚之说为准。虞氏与翟氏之说不可从。

张惠言认为：“（虞）注以狐（当为狼）豕雉为三品，非也。”张氏亦以虞注三品为非，当然，虞非，翟氏亦非。张惠言同意李鼎祚的说法。

张惠言指出一年四时，即四季有田猎活动，于每时仲月举行。这与“岁三田”矛盾。张氏云：“《周礼》四时田常于四仲月，《解》二月，春分之候，则曰田获三狐，仲春教兵之始。兵者，以解悖畜其义也。《巽》八月，白露之候，曰田获三品。《大畜》秋分前五日，曰日闲舆卫，秋严尚威，其事祥，故《大畜》言治兵，复以《巽》言猕田也。冬夏至，阴阳之微，《易》重气始，义当安养，故设田猎之文。《师》、《比》皆四月卦，曰三驱，曰田有禽者，著苗田也。《屯》亦十一月之卦，在冬至后，曰即鹿无虞，著田止于烝，过冬至而即鹿，是为从禽而已。”

张惠言此说亦有理，以过时解释《屯》卦之“即鹿无虞”，颇具新意。

“岁三田”与“岁四田”，可能在古代不同的时期，皆为当时之田狩礼耶？此点尚待考，不知确否。

第九节 宾礼考论

一、《观》卦六四爻之宾礼

《观》卦六四爻：“观国之光，利用宾于王。”《象》曰：“观国之光，尚宾也。”

虞翻注曰：“坤为国，临阳至二，天下文明，反上成观，进显天位，故观国之光。王谓五阳，阳尊宾坤，坤为用为臣，四在王庭，宾

事于五，故利用宾于王矣。《诗》曰‘莫敢不来宾，莫敢不来王’是其义也。”

虞注以为六五爻为君，六四爻为臣，君以臣为宾，待之以礼，因此为观国之光。

崔憬注曰：“得位比尊，承于王者，职在搜扬国俊，宾荐王庭，故以进贤为尚宾也。”

据崔憬注可知，宾于王之“宾”，为诸侯向君王推荐之俊贤，即贡士，此即贡士之礼也。

惠栋曰：“聘礼，记归大礼之日，有请观之礼。郑注谓聘于是国，欲见宗庙之美，百官之富。《左传》韩宣子来聘，观书于太史氏，季札请观于周乐，诸侯朝王亦然，是谓观国之光。”

惠栋认为聘礼之中有请观之礼。

《周易学说》引李士钊曰：“贤人者，邦家之光也。四承阳得君，不自喜其进，而以贤人为进，此诸侯贡士之象。道义之士，当初进，不屈以臣道，接以宾礼。《小雅》咏嘉宾，《周官》言宾兴，皆敬之也。”

李士钊认为六四爻有诸侯贡士之象，君王对贡士，不屈以臣道，而接以宾礼，敬贤之义。

《周易学说》引马其昶曰：“诸侯之朝觐，士人之选举，皆所谓观国之光也。《周官·大司徒》以乡三物教万民而宾兴之，乡大夫三年则大比，考其德行道艺而兴贤者能者，献贤能之书于王，王再拜受之，即此所云利用宾于王也。是知学校选举之制，通诸三代矣。”马氏认为“观国之光”包括诸侯之朝觐与士人之选举两项内容。三代即有学校选举之制。

郑玄曰：“诸侯贡士于天子，卿大夫贡士于其君，必以礼宾之。”

郑玄亦认为六四爻为贡士之礼，张惠言亦从之。

二、《观》卦“盥而不荐”含贡士之礼

张惠言引郑氏注“盥而不荐”云：“诸侯贡士于天子，卿大夫贡士于其君，必以礼宾之。唯主人盥而献宾，宾盥而酢主人，设荐俎则

弟子也。”张氏云：“郑解观既云天子宗庙之象，又为此注，则以四用宾于王，为宾贤能，故兼其义于观，盥而不荐也。”又云：“今谓观宗庙象，四诸侯爻，天子宾诸侯于宗庙，六四宾王，虞说来朝为正，义然，贡士之士，亦得兼之。”

三、《晋》卦辞含覲礼内容

《晋》卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”。为方伯朝于天子之礼。

《晋》卦辞前面已详细论述，为诸侯享王之礼，属于覲礼，又含王锡诸侯之锡命礼。

《周易学说》引姚小彭曰：“锡马，侯享王之礼也。锡，犹锡贡锡纳之锡，享礼，匹马卓立，九马随之，故曰蕃庶。三接，三接侯之礼也。覲礼，延升，一也；覲必致享，二也；享必王劳之，升成拜，三也。”

姚氏谓《晋》卦辞为享礼，为覲礼。

张惠言则认为是方伯朝于天子之礼。张氏云：“《晋》，康侯用锡马蕃庶，昼日三接，方伯朝于天子之礼。《传》曰‘霸者，伯也。’行方伯之职，正天下之化，其此之谓也。”

此说可从。

四、《萃》卦辞“用大牲”属盟会之礼

《萃》卦辞：“用大牲，吉。利有攸往。”

虞翻注曰：“坤为牛，故曰大牲，四之三，折坤得正，故用大牲，吉。三往之四，故利有攸往，顺天命也。”

郑注曰：“萃，聚也。坤为顺，兑为说，臣下以顺道承事其君，说德居上待之，上下相应，有事而和通，故曰萃，亨也。假，至也。互有艮巽，巽为木，艮为阙，木在阙上，宫室之象也。四本震爻，震为长子，五本坎爻，坎为隐伏，居尊而隐伏，鬼神之象。长子入阙升堂，祭祖祢之礼也，故曰王假有庙。二本离爻也。离为目，居正应五，故利见大人矣。大牲，牛也。言大人有嘉会时，可干事，必杀牛

而盟，既盟则可以往，故曰利往。”

由郑注可知，《萃》卦既有祭祖祢之祭礼，又有杀牛而盟之盟会礼。

张惠言认为虞翻注用大牲即孝享之事，以用禴解用大牲，是不正确的。张氏同意郑氏观点，认为指杀牛而盟。张惠言云：“案经文用大牲在礼见大人之下，与假庙不属，取象不殊，则郑义是也。”

《周官·大行人》云：“时会以发四方之禁。”郑注云：“诸侯有不顺服者，王将有征讨之事。则既朝，王命为壇于国外，合诸侯而发禁命事焉。”

《司盟》曰：“凡邦国有疑，会同则掌其盟约之载书，及其礼仪，北面昭明神”。

《觐礼》郑注云：“凡合，同者，不协而盟，是会同有盟也。时会者，以四时常朝之期，诸侯来朝，则与祭。”

张氏云：“盖既祭之后，然后为壇命事，而见诸侯。此经先言王假有庙，次言利见大人，次言用大牲，象又言除戎器戒不虞，则此为时会发禁审矣。”张惠言又从卦象上分析说：“三四之正，艮为山，坤为土，为壇象也。《五经异义》云：‘盟牲’。《韩诗》云‘天子诸侯以牛’。郑从其义。《玉府》曰：‘王合诸侯，则共珠槃玉敦。槃以盛牛耳，敦以盛牛’。坎为血，为耳，血入兑口。艮手执之，盟象也。合诸侯则祀，方明义不主于享帝，故但言盟耳。”

张氏又说：“《萃》元永贞在四，而使之正者五，四以阳正坤，三四诸侯爻，之三，坎离为方伯，则王命方伯讨罪，四当之矣。二在坤中，坤乱相萃，欲引四正初，孚乃利用禴，正与卦辞王假有庙合，是南方诸侯来会者可知。三萃如，即与初乃乱乃萃同也。嗟如，无攸利，即是为乱之国，四之所讨也。又曰无咎，小吝者，三能巽顺王命，之四正位，象不绝其国，初六不正，乃乱乃萃者，四号之而正，不终其恶，故往无咎也。卦当萃时，利见大人，而上在五后，不与会同，以正其位，故象死丧，有赍资涕洟之哀。”

在张惠言看来。《萃》卦为王命方伯讨罪，南方诸侯来会，举行盟会之礼，即时会之礼，三爻嗟如，是为乱之国，后能顺王命，初爻

亦不终其恶，上爻不参预会同之盟，象死丧。

张惠言的分析颇为有理，其说可从。

五、《坎》卦六四爻为宾礼

《坎》卦六四爻：“尊酒，簋贰，用缶”，属宾礼

虞翻注云：“震主祭器，故有尊簋，坎为酒，簋，黍稷器。三至五，有颐，口象，震献在中，为簋。坎为木，震为足，坎酒在上，尊酒之象。贰，副也。坤为缶，礼有副尊，故贰用缶耳。”崔憬注曰：“于重险之时，居多惧之地，近三而得位，比五而承阳，修其洁诚，进其忠信。则虽祭祀省薄，明德惟馨，故曰尊酒，簋贰，用缶。纳约，文王于紂时行此道，从牖里纳约，卒免此难。”

虞注与崔注皆以此爻为祭祀之事。王弼注亦此意。王氏注：“一樽之酒，二簋之食，瓦缶之器，纳此至约，自进于牖，乃可羞于王公，荐于宗庙，故终无咎。刚柔相比而相亲焉，际之谓也。”

此爻虽有祭祀之时，但郑注以为此爻为天子大臣以王命出会诸侯，属宾礼，当然宾礼亦含祭祀内容。

郑注云：“六四上承九五，又互体在震上，爻辰在丑，丑上值斗，可以斟之象。斗上有建星，建星之形似簋，贰，副也。建星上有弁星，弁星之形又如缶。天子大臣以王命出会诸侯，主国尊于簋，副设玄酒以缶。”郑说可从。

六、《丰》卦初九爻“虽旬无咎”属聘礼

李鼎祚《周易集解》引郑玄注云：“初修礼，上朝四，四以匹敌，恩厚待之，虽留十日，不为咎。正以十日者，朝聘之礼，止于主国，以为限。聘礼毕，归。大礼曰旬而稍，旬之外曰稍，久留非常。”

郑玄以聘礼阐释《丰》卦初九爻，颇为有理。初四相应，初修聘礼朝四，初为宾，四为主。朝聘之礼，以十日为限。礼归即应返回。大礼可以旬而稍，十天之后再逗留几日，一旬之外为稍，长期呆在主国，即出现变故，有非常之事了。郑玄此解符合情理，如果不以聘礼之时日解释，“虽旬无咎”则无法理解。郑玄可谓经神，以礼说《易》

之功甚大。

《周易学说》引惠士奇曰：“非常者，或逢凶变也。逢凶变则有过旬之稍焉。凶变谓之灾，故曰过旬灾也。”

惠士奇解释“非常”为或遭凶变遇灾祸，此说有理，可从。

《周易学说》引刘沅曰：“初应四，四，震主也。初九以明至初，应动之初，同德相配，故谓四为配主。旬，十日，数之盈也。旬无咎，爻喜其初丰。过旬灾，传戒其过丰，义相足也。”

又引马其昶曰：“《仪礼》疏云，宾客之道，十日为正，一旬后或逢凶变，或主人留之，不得时反，即有稍礼。饔食燕献无日数，尽殷勤也。初明始，四动始，明动相资，致丰之道。初宜资四助五，嫌两阳不应，故曰虽旬无咎。旬者，天有十日，离之象。《说文》，旬，遍也。初遍历离爻而应四，无咎也。传曰过旬灾者，言其急于公事，不久滞。《仪礼》，既将公事，宾请归是也。《易》于人事，多取典礼为象，虽所举皆殷制，然可藉周礼以推知一二，周因于殷礼，三代损益，不甚相远。”

第十节 《归妹》卦媵婚制考论

媵婚是中国商代至西周春秋时期贵族之间盛行的一种婚姻现象。对于西周春秋时的媵婚，《春秋》及《左传》、《诗经》等多有反映，如《诗·韩奕》曰：“韩侯取妻，汾王之甥，蹇父之子。韩侯迎止，于蹇之里。百两彭彭，八鸾锵锵，不显其光。诸娣从之，祁祁如云。韩侯顾之，烂其盈门。”《传》云：“祁祁，徐靚也。如云，言众多也。诸侯一娶九女，二国媵之，诸娣，众妾也。”《笺》云：“媵者必姪娣从之，独言娣者，举其贵者。”

《周易》中《泰》卦六五爻辞曰：“帝乙归妹，以祉元吉”，《归妹》卦六五爻辞亦曰：“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良，月几望，吉。”而《归妹》卦是专谈媵婚制的卦，当然所反映的是殷商时代的婚制婚俗情况。《乾凿度》云：“孔子曰：‘《泰》者正月之卦也。’阳气始通，阴道执顺，故因此以见汤之嫁妹，顺天地之道，立

教戒之义也。至于《归妹》，八月卦也（内卦八月，外卦九月），阳气归下，阴气方盛，故复以见汤之嫁妹，以天子贵妹，而能自卑顺从，变节而欲承阳者，以执汤之戒。是以因时变一用，见帝乙之道，所以彰汤之美，明阴阳之义也。”

《归妹》卦辞云：“归妹，征凶，无攸利。”虞注云：“归，嫁也。兑为妹，《泰》三之四，《坎》月离日，俱归妹象。阴阳之义配日月，则天地交而万物通，故以嫁娶也。征凶谓四也。震为征。三之四，不当位，故征凶也。无攸利者，三也。四之三，失正无应，故无攸利也。”

李道平《周易集解纂疏》曰：“阳往阴来，有昏嫁之象。坎为月，离为日，有夫妇之义，震见嫁妹，坎夫离妇，故云俱归妹象也。”

“初九，归妹以娣，跛而履，征吉。”虞翻曰：“震为兄，故嫁妹，谓三也。初在三下，动而应四，故称娣。履，礼也。”

此爻阐述的是帝乙嫁妹时，以姪娣相从。初九爻说的就是嫁妹时，以娣随嫁过去。妹为正妻，即嫡妻；娣，即小妹妹，为媵；当然也有姪，即侄女，也是为媵随嫁。《周易学说》引胡瑗曰：“跛者，足之偏。姪娣非正配，而能尽其道以事君子，犹足虽偏，能履地而行。”又引刘沅曰：“古者女嫁必姪娣从，于是人概称妾媵。然娣从姊，姪从姑，乃同姓之疏远者，以之给事左右，情亲谊切，不专恃妇寺之流，可无弊窦。而媵外有妾，妾外有御，非遂以娣为妾，尤非以姪为娣也。娣亦女弟从嫁以适人者。”

媵婚制的目的，是为了巩固双方家庭的婚姻关系，万一嫡妻没有生育，嫡妻之妹之姪的儿子同样可以作为嫡子继承家业，承嗣宗祖。《周易学说》引姚配中曰：“夫妇之道不可以不久，无子出，嫉妒出，则夫妇之道不恒。《白虎通》云：‘备姪娣者，为其必不相嫉妒也。一人有子，三人共之，若己生之，是为娣者，所以绝嫉妒、广嗣续，以恒夫妇之道，故曰以恒也。嫡无子，姪娣有子，亦不出，所以必有姪娣之义。’”

《周易学说》引李士钊曰：“妾媵不待亲迎备礼，因嫡之归而从之归。初位卑贱，说以奉嫡，有吉道焉。足以两而行，夫妇以两而

成，跛者一偏而一正，娣之象。又君之妻曰中宫，士人之妻曰主中馈，初不中，故为娣。”也就是说，作为媵的娣、姪等没有单独的亲迎之礼，没有单独的婚礼。婚礼是为嫡妻正室而举行的，正如《韩奕》所云：“百两彭彭，八鸾锵锵”，而“诸娣从之，祁祁如云”，婚礼场面为韩侯娶妻而设，诸娣只是陪嫁的。

“九二，眇能视，利幽人之贞”，虞翻认为：“视，应五也，震上兑下，离目不正，故眇而视。幽人谓二，初动二在坎中，故称幽人。变得正，震喜兑悦，故利幽人之贞。”《周易学说》引乔莱曰：“初，阳也，贱而才者。二，又中也，才而贤者。其柏舟黄鹄之流与？履所以行，视所以明也。能行，故相其夫而吉；能明，故烛于礼而贞。”九二之“幽人”，为坚守柔道妇道之侧室，亦为嫡妻之姪娣，为有阳刚之德之贤女，幽静贞正，谨守妇道，能独守空房而不改节操。

“六三，归妹以须，反归以娣。”对于此爻之解释，颇有分歧。《周易本义》认为：“六三阴柔不中正，又为说之主，女之不正者。”《周易学说》又引惠士奇曰：“反归，出也。《穀梁传》云：‘妇人谓嫁曰归，反曰来归。’范注云：‘反，谓为夫家所遣。’”马其昶则认为，“以须未当，故以娣摄”，认为娣姊为须女，不称职，被夫家所出，于是便以其娣继其位。

笔者认为，须，即年长之女，成年之女。《周易学说》引孔广森曰：“须者长妇之称。天文星占，织女为须女，须女为既嫁之女。《说文》‘娒，女字也。’贾侍中说，楚人谓姊为娒。”

“归妹以须”，应该是说将已成年已成人的须女嫁出去，此须女当然不是女君，即不是嫡妻。但须女从年纪上说比娣年长。

“反归”，即反马以归。而不是指嫡妻被出或被废或被逐。虞翻注云：“娣谓初也，震谓反，反马归也。”李道平《疏》曰：“《春秋》宣公五年‘冬，齐高固及子叔姬来’，《左传》‘冬，来，反马也’。震为马，四反，不可仍象震兄，故象反马，而曰反马归也。”

婚礼举行完毕后三个月，还有一个礼仪，即男方家应及时将女方送嫁妆来的马队返回给女方家，此即所谓反马以归。李道平《疏》引《春秋》诗文之前有一段，为“秋九月，齐高固来迎子叔姬”，秋至冬

三个月，《左传》记以冬来反马，冬天十二月，秋至冬，为三个月，也就是说自秋天高固来迎娶子叔姬后，经过三个月，齐高固与子叔姬到鲁国子叔姬的娘家来归返马匹。

孔氏颖达曰：“天子诸侯嫁女，留其乘车。高固反马，则大夫亦当留其车。留车，妻之道也。反马，婿之义也。妇至，质明见于舅姑。若舅姑没，则妇人三月乃祭。因以三月为反马之节。舅姑存者，亦当以三月反马也。法当遣使，不合亲行，故《经》、《传》具见其事以示讥。”在孔氏看来，反马应该是派遣使者执行就行，而不应该是夫妇自来归返马匹，这是不合礼制规定的。

“反归以娣”是说，婚礼后三个月，返还马匹时，作为陪嫁的媵女即嫡妻之娣，因年龄太小，又返回到娘家，以待年长后再送回夫家。估计姪娣年龄幼小者，还未到成年，在参加完婚礼仪式之后又随反马之时返回娘家。

《春秋》隐公二年秋“九月，纪履緌来迎女。冬十月，伯姬归于纪”。《左传》曰：“九月，纪裂繻来逆女，卿为君逆也。”《公羊传》曰：“女在其国称女，在涂称妇，入国称夫人。”程子曰：“先儒皆谓诸侯当亲迎，亲迎者，迎于其所馆，有亲御授绥之礼，岂有委宗庙社稷而远适他国以逆妇者乎？非谓诸侯，卿大夫而下，莫不然也。《诗》称文王亲迎于渭，未尝出疆也。”

隐公七年，“春，王三月，叔姬归于纪”。叔姬是伯姬的妹妹，叔姬在伯姬出嫁时，年龄尚小，有可能作为媵女陪嫁过去后又随反马之时返回父母之国，史书无记载，只能揣测而已。到了她姐姐出嫁后五年，叔姬亦已成年，因此才嫁过去。

何氏休曰：“叔姬者，伯姬之媵也。至是乃归者，待年父母国也。妇人八岁备数，十五从嫡，二十承事君子。媵贱书者，后为嫡，终有贤行。纪使为齐所灭，纪季以酈入于齐，叔姬归之，能处隐约，全竟妇道，故重录之。”

由何氏之语可知，伯姬出嫁时，叔姬十五岁，因未到二十岁，故待年父母之国，到了二十岁后嫁过去，所谓“二十承事君子”。

媵的地位很卑贱，为何《春秋》要记上一笔呢？因为叔姬后来成

为了嫡妻，并有贤德之举。由此可知，媵在嫡妻过世后可以补嫡妻之位。庆幸有了这条记载，我们才可以考知媵婚的一些礼制情况。

由《春秋》的此条记载，我们就能很好地理解《归妹》卦九四的爻辞了。

“九四，归妹愆期，迟归有时。”所谓“愆期”，应指等待长大成人的日期。“迟归”，即指晚嫁，相对于嫡妻而言，姪娣要成年后才嫁过去。归妹愆期，指嫁嫡妹时，陪嫁的媵娣媵姪虽年纪已十五以上，但未到二十岁，因此还要返回娘家居住生活，以待成年。迟归有时，指到了二十岁后，成年了，就会随嫡女陪嫁出去。《周易学说》引陆绩曰：“迟，待也”，那么迟归即待归之义。又引石介曰：“愆期，待年也，待时之义。得礼而行，是所宜也。”又引姚配中曰：“坎离皆不正，故愆期。《穀梁集解》，许叔重云姪娣年十五以上，能共事君子，可以往，二十而御。引此经以证，是以愆期为待年。”

九三爻是说，反归以娣，未成年的娣随反马时回到娘家，九四爻说归妹愆期，即是说回到娘家后又要待到成年。迟归有时，待到成年后再陪嫁过去，正式服侍君子和嫡姐。

娣姪作为媵陪嫁，如果嫡夫人为二十岁的话，那么娣姪年岁一般会比较小，诸侯一娶九女，那么其余八位大都可能不满二十岁，都有可能要待年后嫁，但婚礼应该是一次性的，因此诸娣姪作为陪嫁的媵参加婚礼是合乎情理的，她们也应该是婚礼的参与者。《韩奕》诗中所云“诸娣从之”，明明是说参加了婚礼，去了男子家。由《归妹》卦六三爻辞看，不足年岁，十五以上不到二十岁的要回到娘家待年，成年后再嫁出去。娣姪再嫁过去后，可能只需简单的仪礼就行，不能称婚礼了，因为婚礼中的六礼，即纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎，都是针对嫡妻而言，至今存世文献表明，没有一个礼是针对陪嫁的媵女娣姪的。

《仪礼·士昏礼》中的媵，在婚礼中是服侍主人与主妇的，如奴仆一般，如“媵布席于奥”，“媵御沃盥交”，“主人说（指脱）服于房，媵受；妇说服于室，御受。姆授中，御衽于奥，媵衽良席在东，皆有枕，北止。”“媵餼主人之余，御餼妇余”，“媵侍于户外，呼则

闻”。“妇彻于房中，媵御餽；姑醕之，虽无娣，媵先”。

当然，士昏礼与诸侯贵族的婚礼可能不同，但娣与姪作为媵的地位也还是卑贱的。

“六五，帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月几望，吉。”

六五爻说的是，帝乙嫁妹妹时，作为正室夫人嫡妻的妹妹的衣饰，不如作为媵妾侧室的妹妹的衣饰漂亮。月亮快要圆了，嫁妹妹很吉祥。

君指女君，即指具有嫡妻正室夫人身份的妹妹，是女主人。六五爻为尊位，柔中处尊，为女中之贵而贤者。袂，本指衣袖，借指衣服衣饰。

结合《坤》卦六五爻“黄裳，元吉”而言，殷商时代的婚姻之礼，可能有服饰的礼制规定，《坤》卦六五之君应该指女君，为王后，穿的是黄色的裙裳。由此推知，嫡夫人等正室，应该有礼制规定的一定颜色的服饰，而媵妾等娣姪也应该有符合她们身份的服饰才是。《归妹》卦六五爻提到“袂”，很可能“袂”就是正室与媵妾的重要区别之一，有趣味的是娣之袂要比君之袂漂亮，可能君之袂倾向于庄重端正，娣之袂则倾向于华丽漂亮了。这应该是当时的一种婚姻礼俗。

“上六，女承筐，无实；士刲羊，无血。无攸利。”

上六爻说的是成婚后夫妇共同祭祀之事。女承筐，无实，指女子手捧竹筐，筐内没有盛祭品；士刲羊，无血，指男子宰杀羊，没有血。郑康成注云：“宗庙之礼，主女奉筐米。士昏礼，妇人三月而后祭行。”《周易学说》引陆希声曰：“承筐无实，则助奠之礼不成。刲羊无血，则祭庙之诚不至。以柔乘刚，下无其应，士女子之行病于斯矣。归妹，人之终始，故于卦之终，而著道之敝焉。”又引《程传》云：“上六无应，女归之无终者。妇不能奉祭祀，乃夫不能承祭祀也。”祭祀不成，上不能奉宗庙，当然无利益可言。《来氏易注》云：“凡夫妇祭祀，承筐而授菽者，女之事也。刲羊而实鼎俎者，男之事也。今上与三，皆阴爻，不成夫妇，则不能供祭祀矣。无攸利者，人伦以废，后嗣以绝，有何攸利？”

上六爻之女，夫妇不能供祭祀，乃不能成夫妇，有无终之弊。李

道平《疏》曰：“女之适人，实筐以贄于舅姑。士之妻女，刲羊以告于宗庙，筐无实，羊无血，约婚不终者也。曰女曰士，未成夫妇之辞。先女后士，咎在女矣。”

媵婚制的实行，自殷商帝乙时期至于西周春秋时期，有漫长的历史。有可能媵婚制的基本礼制由帝乙所奠定，媵婚制是由上古群婚制发展而来，具有群婚制、对偶婚制及族外婚制多种特点，已经开始有意识地排除族内血缘婚，同时也是父系嫡权制逐渐确立的产物。到了春秋时代，媵婚制的发展更为完善，《公羊传·隐公元年》何休注曰：“礼，嫡夫人无子立右媵，右媵无子立左媵，左媵无子立嫡姪娣，嫡姪娣无子立右媵姪娣，右媵姪娣无子立左媵姪娣。质家亲亲，先立娣；文家尊尊，先立姪。”对于媵、姪、娣等子立为太子的次序，有了严格规定，有利于嫡长子继承制度在嫡夫人无子的情况下仍能保证进行下去，以巩固贵族的世袭统治。

按照媵婚制的规定，嫡夫人如果去世，贵族不得另娶夫人，必须要以媵娣或媵姪为继室。《左传·襄公二十三年》载：“初，臧宣叔娶于铸，生贾及为而死。继室以其姪，穆姜之姨子也，生纇，长于公宫，姜氏爱之，故立之”。

媵婚制在血缘伦理上，重男系而不重女系。如臧宣叔与嫡妻的儿子，及他与嫡妻之姪女而生的儿子纇，当然都是臧宣叔的儿子，但对于女方而言，嫡妻之儿子与纇，一个是姑妈的儿子，一个是侄女的孩子，辈分差了一辈。春秋以后，媵婚制逐步退出了历史舞台。

第十一节 婚礼婚俗考论

婚礼婚俗在《周易》古礼中占有重要地位，前一节我们专门论述过媵婚制，在这一节里，我们将对《周易》的整个婚礼婚俗现象做一综合的整体的考察。

一、卦爻辞有关殷商时代婚礼婚俗考论

和殷商甚至远古时代婚礼婚俗有关的卦爻辞有《屯》卦六二爻、

六四爻，《泰》卦六五爻，《贲》卦六四爻，《归妹》卦初九爻、九二爻、六三爻、九四爻、六五爻、上六爻等6爻，总共有4卦10爻。

（一）《屯》卦六二、六四爻有上古（可能直至殷商时代）婚俗婚礼之遗存

（1）《屯》卦六二爻：“屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾，女子贞，不字，十年乃字。”《象》曰：“六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。”

荀爽注曰：“阳动而止，故屯如也。阴乘于阳，故遭如也。”

虞翻注曰：“屯遭，磐桓，谓初也。震为马，作足，二乘初，故乘马。班，蹶也。马不进，故班如也。”又注曰：“匪，非也。寇谓五，坎为寇盗，应在坎，故匪寇。阴阳德正，故婚媾。字，妊娠也。三失位，变复体离，离为女子，为大腹，故称字。今失位为坤，离象不见，故女子贞，不字。坤数十，三动反正，离女大腹，故十年反常，乃字，谓成既济定也。”

崔憬曰：“下乘初九，故为之难也。”

《九家易》曰：“阴出于坤，今还为坤，故曰反常也。阴出于坤，谓乾再索而得坎，今变成震，中有坤体，故言阴出于坤。今还于坤，谓二从初，即逆应五，顺也。去逆就顺，阴阳道正，乃能长养，故曰十年乃字。”

由上述引文可知，屯如，遭如，班如，皆指马队徘徊难进，缓慢前进。匪寇，婚媾，是说这大批马队，不是寇盗，而是来迎亲娶女的马队，可见上古时代，寇盗与娶亲迎亲队伍没有两样，常常容易混淆，或许如有的易学家所言，这是抢夺婚仪式，亦未可知。婚媾，指迎亲，婚姻。《周易》中有关婚礼婚姻皆称婚媾。

“女子贞，不字，十年乃字”，对于此爻理解，易学家有分歧。

有些易学家认为“字”指许嫁，出嫁。《周易学说》引杨时曰：“初九以阳下阴，六二守常，待应而不从，至其数极而反常，则君臣分正，故十年乃字。”《朱子语类》说：“贞不字，未许嫁也。”《周易学说》又引朱兆熊曰：“二称女子，称字，固未嫁之辞。盖五屯膏，不下求二，故二与五本未有定分。从一之义，可责妇人，不可责女

子，舍初又安复所字？字五常也，字初非常也。惟非常而不失其常，故象曰反常。”

笔者认为“字”应指怀孕生孩子。“字”之本义即为怀孕生孩子，《渐》卦云：“妇三岁不孕”。女子贞，其贞指占卜，女子在出嫁前占卜，占卜的结果认为不能生孩子，要十年以后才会生孩子。女子已到结婚年龄，即满了二十岁，再过十年才许嫁，到三十岁了，这是违背常理的。“字”若指许嫁，不合常理，如指生孩子，即合情理，出嫁后一段时间，不会生孩子，是合情理之事。上古战事频繁，如《渐》卦那样，丈夫出征在外，妻子则不会怀孕生孩子了。“反常”指返回到婚姻正道上来。反者返也。

再者，“匪寇，婚媾”，爻辞已明言之，婚媾当然是指结婚，既已迎亲娶婚了，怎么还没有许嫁呢？在一爻之中出现这种情况，是不好理解的。毫无疑问，女子已许婚，不然怎么能嫁娶呢？因此将“字”理解为怀孕生孩子，也符合卦爻辞之常理。

陈戍国先生在《周易校注》中已明言：“不字”就是不生小孩。“十年乃字”就是过了很长时间才生孩子。陈先生认为“其他的说法有失妥当。”陈先生认为：“宋祚胤先生认为这个‘班’与‘盘’相通，就是‘盘桓’、‘徘徊’的意思，其说甚当。但他将‘女子贞不字’解释为‘暂时不肯许嫁给人’，恐怕未必准确。王伯申《经义述闻》卷一‘女子贞不字’条以为‘当以虞郭二家之训为是’，虞指虞翻，训‘字’为‘妊娠’。郭指郭璞，他把《中山经》‘食之不字’的‘字’说成‘生’的意思。”

周代的婚礼由《仪礼》、《周礼》、《礼记》及《诗》、《春秋》等先秦文献可知，应该明确按照婚姻典礼，严格按六礼进行了。

而《屯》卦之爻辞，迎亲的队伍竟然和抢劫的强盗没有两样，以至于被人误认为是强盗，可见当时婚媾与战争和抢劫有密切关系。这种婚俗应为殷商时代所有，甚至为夏代或远古时代之遗存，而与周代的婚礼是不相符合的。

(2)《屯》六四爻：“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。”《象》曰：“求而往，明也。”

虞翻注曰：“乘三也，谓三已变坎，为马，马在险中，故班如也。或说乘初，初为建侯，安得乘之也？”

崔憬注曰：“屯难之时，勿用攸往，初虽作应，班如不进，即比于五，五来求婚，男求女，往吉无不利。”

虞注认为，乘马指四乘三，不能指乘初。崔注认为六四不是与初成婚，而是五来求婚，即君王来婚，男求女，因此无不利。

对于四爻与谁成婚，亦有两派意见，我们认为虞注和崔注可从。

《周易学说》引刘牧曰：“初为康屯之主，四得正而应之，见求而往，所以为明”。又引赵汝楳曰：“初以男下女，以阴求阳，故为求婚媾。”

刘氏赵氏以正应释婚姻，虽说有理，但于《屯》卦六四爻并不合适，故不可从。

马其昶先生有新解，《周易学说》引其言曰：“正应相合为婚媾，非应而合曰匪寇婚媾。四五皆互艮，艮光明，四明而五光不及远者，五为坎主，坎阴故未光也。”

马氏认为四与五为婚姻，但提出新见解，正应相合为婚媾，非应相合则曰匪寇婚媾，可备一说。

此爻可能为殷商时代之婚制。“求而往”，表明男方去女家求亲，有男下女之意，可视为婚姻六礼之萌芽。

(二)《贲》卦六四爻为殷商时代婚礼

《贲》卦六四爻云：“贲如，皤如，白马翰如，匪寇，婚媾。”《象》曰：“六四当位，疑也。匪寇，婚媾，终无尤也。”

王弼注曰：“有应在初，三为寇难，二志相感，不获交通，欲静则失初之应，欲进则惧三之难，故或饰或素，内怀疑惧，鲜洁其马，翰如以待，虽履正位，未果其志，匪缘寇隔，乃未婚媾，则终无尤也。”

李鼎祚《周易集解》加案语云：“按皤亦白素之貌也。”

郑玄曰：“翰，白也。”

《周易学说》引项安世曰：“三当贲道之隆，四当贲道之变。自四以上皆以白为贲。”

又引姚小彭曰：“商人尚白，戎事乘翰。”

又引刘沅曰：“变巽为白，互震为异足，为的颡，白马之象。翰，马白色。互坎，寇象。初与四为正应，婚媾象。夹辅以质，相须而非相敌，共成其贲。六四以入艮体，文明将止，贲道将变矣。故虽从事文饰，而心怀疑惧。贲如皤如，相持于文质之间而未有决也。文胜质而将变，当其位者不得疑。”

由上述引文可知，六四与上九为正应，为婚媾。其婚礼婚俗尚白，“贲如皤如”，装饰打扮以白色素净为尚。所乘马匹亦为白色，“翰如”亦为白色的样子。整个迎亲的马队皆为白色，姚小彭认为“商人尚白”，即殷商时代的人们崇尚白色，“戎事乘翰”，打仗时乘坐白马。迎亲队伍亦乘白马，打仗队伍和迎亲队伍皆尚白色，难以区分，因此才说“匪寇，婚媾”也。

由此可知，《贲》卦为殷商时代之卦，《贲》卦六四爻之婚礼婚俗亦为殷商时代之婚礼婚俗。

《礼记·檀弓上》云：“夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊，牲用玄。殷人尚白，大事敛用日中，戎事乘翰，牲用白。”注认为：“以建丑之月为正，物身色白，日中时亦白，翰，白色马也。《易》曰白马翰如。”可见，夏人尚黑色，丧敛在黄昏进行，牺牲用玄黑色，打仗时战马亦为黑色。殷人尚白色，丧敛在日中正午时进行，牺牲为白色，打仗时战马为白色。

《礼记》又云：“周人尚赤，大事敛用日出，戎事乘骊。牲用骍。”周人则尚赤红色，丧敛则在太阳出来时进行，打仗时乘坐红色战马，牺牲亦用红色。

由夏代崇尚黑色、商代崇尚白色、周代崇尚红色等习俗可知，《贲》应为殷商之卦，六四爻应为殷商时代婚礼无疑。

（三）《泰》卦六五爻为殷商婚礼

《泰》卦六五爻云：“帝乙归妹，以祉元吉。”《象》曰：“以祉元吉，中以行愿也。”

《九家易》曰：“五者帝位，震象，称乙，是为帝乙。六五以阴处尊位，帝者之姊。五在震后，明其为妹也。五应于二，当下嫁二。妇

人谓嫁曰归，故曰帝乙归妹，谓下居二，以中和相承，故元吉也。”

《九家易》认为帝乙归妹，是指六五爻，即帝乙之妹下嫁九二爻。

虞翻注曰：“震为帝，坤为乙，帝乙，纣父，归，嫁也。震为兄，兑妹，故嫁妹。祉，福也。谓五变体离，离为大腹，则妹嫁而孕，得位正中，故以祉元吉也。”

虞翻认为“帝乙”为纣父乙。

对于“帝乙”的解释，易学家有分歧。《白虎通》云：“帝乙，为成汤”，汤伐桀以商代夏。与虞翻注“帝乙”为纣父不同。

《周易学说》引马其昶曰：“帝乙即天乙，自指成汤。《左传》，晋卜救郑，阳虎筮之遇泰之需，谓微子为帝乙之元子。微子封于宋，主商祀，即可称汤之元子，犹所云孝孙曾孙之类，皆通称耳。且虎意在言宋之方吉，故及微子，授易辞以蔽占，有此巧合。非果解经之帝乙，为即微子父之帝乙也。”

马其昶先生详细分析了帝乙为商汤即成汤。商代有二帝谓帝乙，一即成汤，殷商之开国君主，二为纣父微子之父，亦名帝乙。因纣父亦名帝乙，因此虞注帝乙为纣父，不为无理。《乾凿度》的作者亦认为“帝乙”当指成汤，汤时始立教戒之义。《乾凿度》云：“泰者，正月之卦，阳气始通，阴道执顺，故因此以见汤之嫁妹，能顺天地之道，立教戒之始也。”

《周易学说》引刘沅曰：“汤嫁妹之辞曰，无以天子之富而骄诸侯。阴之从阳，女之顺夫，天下之义也。盖帝女下嫁之礼，至汤始备。五帝位，互震，帝出乎震，坤纳乙，故象帝乙。阴居尊位，帝者之姐当之。六五以柔中，下应九二之刚中，以尊降卑，虚己下贤，如王姬下嫁获吉。二五皆中正，为泰主，以中交中，行其所愿而成泰。盖阴阳之正，天地之义。”刘沅亦认为“帝乙”指成汤。

不管“帝乙”指何人，“帝乙”为殷王这一点应无疑义。《泰》卦六五爻辞“帝乙归妹”为殷商婚礼也同样应无疑义。

（四）《归妹》卦为殷商媵婚礼制

关于《归妹》卦媵婚制内容，前节文字已专门考论过，此不赘述。张惠言对此亦有详细论述，后文亦当涉及。

《周易学说》引刘沅曰：“归妹谓长男归其妹，非旧说少女长男之谓也。此卦专言昏嫁，然女不能自嫁，必由父母或长男，故不曰妹归，而曰归妹。盖女无不嫁，而不以礼合则乱，故曰征凶，无攸利。圣人特立一卦，以其为人道之重也。”

《周易学说》又引《乾凿度》云：“美帝乙之嫁妹，顺天地之道，以立嫁娶之义。义立则妃匹正，妃匹正则王化全。”

又引刘沅曰：“帝乙始正婚姻之礼，当时必有此实事，非虚拟也。”

关于姪娣相从之制，关于“反归以娣”，关于“反马之礼”，关于三月庙祭之礼，前节文字已有详细论述。殷商时代的媵婚制为殷商贵族婚姻的重要内容，此制直到春秋时代依然如故。《易》著《归妹》卦专门记之，并在《泰》卦六五爻中予以明示。殷商之媵婚制是当时婚制之重要内容，对当时社会之政治有甚大影响。

二、《周易》卦爻辞有关西周婚礼婚俗考论

《同人》卦六二爻与《姤》卦反映了西周婚礼婚俗。

（一）《同人》六二爻与西周婚礼制度相关

《同人》六二爻：“同人于宗，吝”，荀爽注曰：“宗者，众也。三据二阴，二与四同功，五相应，初相近，上下众阳，皆欲与二为同。故曰同人于宗也。阴道贞静，从一而终，今宗同之，故吝也。”

荀爽注认为，宗，指众，妇人应从一而终，现为同人于宗，即同人于众，故吝也。

侯果注与荀注正好相反，认为五为宗，二不能大同于人，只通于五，故吝也。而荀注则认为二同人于宗，即同于众人，而不能专一同于五，故吝也。

荀氏与侯氏之注释，虽有理，不可取。

宗，指同姓。“同人于宗”，即指同姓相娶，亦即嫁娶为同姓之人，这种行为与西周婚礼不符合，故为吝道。

《周易学说》引惠栋语曰：“晋语，胥臣曰，异姓则异德，异德则异类，异类相近，男女相及，以生民也。同姓则同德，同德则同心，

同心则同志，同志虽远，男女不相及，畏黷敬也。黷则生怨，怨乱毓灾，灾毓灭姓。是故娶妻避其同姓，畏毓灾也。”

惠栋解释为娶妻娶异姓不娶同姓的道理，可从。此理亦与现代遗传学相符合。三千多年以前的周代，能认识到此理，并在婚姻礼制中作为一项制度加以规范限制，值得注意。

张惠言在《虞氏易礼》中亦认为《同人》六二爻“同人于宗”为同姓相取之事。

张惠言引《五经正义》许君谨案云：“《易》曰周人于宗，吝。言同姓相取，吝道也。”又引虞注《同人·彖》云：“师震为夫，巽为妇，所谓二人同心，故不称君臣父子兄弟而言人耳。”

张惠言解释说：“《同人》为夫妇之卦，二巽长女，与乾同体，五乾之嫡妇人谓兄弟之嫡者为宗，则宗五也。同人巽与师震为夫妇，二人同心以应乾五，二以巽先之乾，则同姓相取而吝，当号咷于震，同志而来，故五云先号咷而后笑也。同人夫妇之正名义，唯在六二一爻，故特发此礼，曰百世而婚姻不通者，周道然也。此文王所制。”

张惠言以《易》象为基础，详细地探讨了卦爻之间的相互关系，认为《同人》六二爻所说的是夫妇之名义，夫妇之道，同姓不能相娶，同姓百世都不能通婚姻，这是周礼所规定的内容。张惠言进一步认为，“同姓不相娶”之礼为周文王所制。

张惠言的疏解颇为有理。此礼为周之婚礼制度无疑。

《周易学说》所引马其昶先生之语，亦同此意。马其昶先生说：“同姓为宗，有合族之义。虽百世婚姻不得通，周道然也。据此则宗谓同姓矣。乾二变同人，是乾者二之宗也。二在卦画中正不变，为应乎乾。至爻老将变为阳，卦复成乾，是同乎乾。二变则失正，且不与五应，故示戒。同人之义，莫切于婚娶，异姓为婚，以不同为同，乃大同也。若一于同，则有阿党之嫌，因取象于同姓相娶。《曲礼》云：‘取妻不取同姓。’《大传》亦云：‘系之以姓而弗别，虽百世而昏姻不通者，周道然也。’杜佑《通典》云：‘殷以上婚不隔同姓，周制则不娶宗族。’是义也，文王于《易》象著之，而周公遂制为典礼。所谓善继志善述事也。”

马氏引《礼记·曲礼》、《礼记·大传》及杜佑《通典》证明同姓不婚为周道，殷与殷以前婚姻则不隔同姓。

（二）《姤》卦辞与周制婚期相关

《姤》卦：“勿用取女”。

依周礼婚期规定，《姤》卦之时不能嫁娶，要待明年仲春才行。

虞翻注云：“消卦也，与复旁通，巽长女，女壮，伤也。阴伤阳，柔消刚，故女壮也。”又注云：“阴息剥阳，以柔变刚，故勿用取女，不可与长也。”

虞注以女壮，阴消阳来解释勿用取女。阴消阳，于男子不利。

郑玄注曰：“姤，遇也。一阴承五阳，一女当五男，苟相遇耳，非礼之正，故谓之姤，女壮如是，壮健以淫，故不可娶。妇人以婉婉为其德也。”

郑注认为《姤》卦一女遇五男，苟相遇耳，非礼之正，即一女与五男苟且遇合，不合婚姻礼制之规定。女淫如此，当然不能娶以为妻了。

张惠言认为《咸》《姤》卦皆为五月卦，但《姤》卦在《咸》之后，《咸》六日七分，而《姤》阴生，《咸》卦时取女吉，表明仲夏以前，犹得嫁娶。至《姤》卦则不能行嫁娶之礼矣。婚礼当等待到明年仲春才能举行。因此《姤》卦说：“勿用取女。”张氏引《诗·摽有梅》注义，仲夏以前犹得嫁娶，梅尽则夏已晚，当待明年仲春，以夏至六日为断也。

关于殷周婚期问题，张惠言《虞氏易礼》认为自第一年季秋至于第二年孟春，这一段时期为殷礼婚期。周改殷制，周礼之婚礼日期则改为仲春，以仲春为婚月之正，三月至五月，也可以行婚礼，夏晚则不可以，要等到第二年仲春才行。而《姤》卦时间已属夏晚，因此说“勿用取女”了。

张惠言引诗礼说婚期，云：“孙卿韩婴毛公之义，自季秋至于孟春，若男三十，女二十为期尽，虽仲春犹可行。马融郑康成之义，据《周官·媒氏》仲春为婚月之正，三月至五月，犹得行之。夏晚则不可，当待明年仲春，不待礼会而行。所以蕃育人民，是谓奔者不禁。

以《易》义言之,《归妹》九月之卦,《泰》正月之卦,其辞皆云帝乙归妹,则季秋至于孟春,殷礼婚期审矣。《归妹》之名,庖牺所作,则殷因于古《夏小正》,二月绥多士女,则周因于夏,实改殷制。故于《归妹》系言征凶,无攸利,明其不应天时也。”

由此可知,《姤》因周礼婚期之制,婚礼已不能行,故说“勿用取女”也。

三、婚礼婚俗有关问题考论

《渐》、《咸》、《大过》、《睽》诸卦,不好归入殷商时代或西周时代,故在此讨论其婚礼婚俗问题。前文凡已讨论过的卦爻辞,则不再讨论。

(一)《渐》卦包含请期之礼

《渐》卦辞:“女归吉,利贞。”

虞翻曰:“否三之四,女谓四,归,嫁也。坤三之四承五,进得位,往有功,反成归妹兑,女归吉。初上失位,故利贞。可以正邦矣。”

孔颖达曰:“渐者,不速之名也。女以夫为家,故谓嫁曰归。备礼乃动,故利贞。”

《周易学说》引李士钊曰:“长女在外,下乘艮止而不即前,待男而行,六礼必备,乃以渐进。”

又引刘沅曰:“别于晋与升之进也。渐进者未必皆吉,惟女归纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎六礼备而后成婚,为得渐进之故,故吉。凡守道而渐进者,亦如女归有渐。”

以上诸说皆有道理,《渐》本有渐进之意,六礼具备女乃归。张惠言认为《渐》卦为正月卦,因二月仲春为婚礼之正,为亲迎时节,那么张氏认为正月就是请期之时了。在正月之前,当然还得行纳采、问名、纳吉、纳征四礼。正月后至春二月,即仲春时节,依婚礼之制得举行亲迎之礼了。

张惠言云:“归自外来,四自下进,不谓之归,故以反成归妹为义。”又云:“渐以四离三坎,为夫妇,就三爻夫征妇孕是也。三动则

五体坎，故亦与四为夫妇，妇三岁不孕是也。四与五俱有夫妇之义，在三则不育，在五则不孕，皆失其道。”又云：“《渐》，正月卦，‘士如归妻，迨冰未泮’，谓请期之节，故曰渐。”

一般说来，《渐》卦具备六礼，包含请期之礼，应归入西周婚礼。或许殷周之际，亦行此礼。

（二）《咸》卦为亲迎之礼

《咸》卦辞：“亨，利贞，取女吉。”

虞翻注曰：“咸，感也。坤三之上，成女。乾上之三，成男。乾坤气交以相与，止而说，男下女，故通，利贞，取女吉。”

郑玄注曰：“咸，感也。艮为山，兑为泽，山气下，泽气上，二气通而相应，以生万物，故曰咸也。其于人也，嘉会礼通，和顺于义，干事能正。三十之男有此三德，以下二十之女，正而相亲说，取之则吉也。”

郑玄认为三十之男有亨利贞三德，下二十之女，正而相亲说，即遵守婚姻礼制，按礼行事，娶女则吉了。

李道平曰：“士昏礼，凡纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎诸礼，皆男下女之事。”

《郊特牲》云：“男子亲迎，男先于女。”

张惠言认为，《咸》卦为亲迎之礼。张氏云：“贞谓初四易位，卦以少男下少女，亲迎之象，初四易位，中男正乎外，中女正乎内，故取女吉。”

张氏此言可从，《咸》卦亦应备六礼，亲迎之礼前五礼行焉，而《咸》则主亲迎之礼也。张惠言认为《咸》卦为五月卦，《咸》卦还可以行嫁娶之礼，而《姤》卦亦为五月之卦，但在《咸》卦之后，即不能行嫁娶之礼了。

荀子亦认为《咸》卦有“亲迎之道”，所谓“亲迎之道”即婚礼中的亲迎之礼，在古代，“道”与“礼”在某些情况下相通。如《礼记·礼运》中之“夏道”、“殷道”即与《论语·八佾》中之“夏礼”、“殷礼”同义。孔子在《礼记·礼运》中说：“我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得夏时焉。我欲观殷道，是故之宋，而不足征

也，吾得坤乾焉。坤乾之义，夏时之等，吾以是观之。”孔子在《论语·八佾》中说：“夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”荀子所说之“道”，此处亦指“礼”。

荀子曰：“《易》之咸，见夫妇，夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。以高下下，以男下女，柔上而刚下，聘士之义，亲迎之道，重始也。”

由此可知，荀子之“夫妇之道”即指婚姻嫁娶之礼，“亲迎之道”即指亲迎之礼。《咸》卦为西周婚礼之制的可能性亦较大，但亦未知殷商晚期是否有此制。

（三）《大过》卦含婚龄婚制与再婚之礼

《周易》时代，夫权制度早已确立，婚姻制度以男娶女为正，并以少男娶少女为正，《咸》卦即为少男娶少女之卦，卦辞说：“亨，利贞，取女吉。”郑玄注认为男方婚龄为三十，女方婚龄为二十，即所谓“三十之男有此三德，以下二十之女”。

应该说，男三十而娶，女二十而嫁，应是当时婚姻礼制所定，亦为当时主流社会所遵守。但当时的婚姻情况比较复杂，也有例外的情况。从年龄关系上说，有相差甚为悬殊的，有老妇嫁少夫的，亦有老夫娶少妻的。

（1）《大过》卦九二爻云：“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。”《象》曰：“老夫女妻，过以相与也。”

虞翻注曰：“稊，稚也。杨叶未舒称稊。巽为杨，乾为老，老杨故枯，阳在二也。十二月时，周之二月，兑为雨泽，枯杨得泽，复生稊，二体乾老，故称老夫。女妻谓上兑，兑为少女，故曰女妻。大过之家，过以相与，老夫得其女妻，故无不利。”

由虞注可知：“枯杨喻老夫”，“稊”为杨树幼叶喻女妻，老夫应为年龄较大之男子，女妻为少女，为二十之女。《周易学说》引刘沅曰：“老夫，已娶之夫也。应兑少女故象女妻。女妻，未嫁之女也。老夫得女妻，虽过乎常，然阴阳相与，以成生育之功，过而不过，故无不利。”

张惠言对此爻的解释有不同看法，应为“过以相与”为“夫死妻嫁”，“女妻有子继世承祀”。张惠言云：“大过阳死，女妻有子继世承祀，其本义也。夫死妻嫁，故有老妇士夫之象。《大过》体复，一爻伏入初巽，故初之老妇，复震之妻也。”

九二爻当指老夫娶少女之事，不当指阳死即夫死。老夫之嫡妻已死，老夫再娶少女为嫡妻。“女妻”为未嫁之少女嫁老夫为嫡妻。因此，虞注等可从，张惠言之说不可从。

(2)《大过》卦九五爻云：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉”。《象》曰：“枯杨生华，何可久也。老妇士夫，亦可丑也。”

虞翻注云：“阳在五也，夫三月时，周之五月，枯杨得泽，故升华矣。老妇谓初，巽为妇，乾为老，故称老妇也。士夫谓五，大壮震为夫，兑为少，故称士夫。五过二，使应上，二过五，使取初，五得位，故无咎。阴在二，多誉。今退伏初，故无誉。体姤，淫女。故过以相与，使应少妇。象曰亦可丑也。旧说以初为女妻，上为老妇，误矣。马君亦然。荀公以初阴失正，当变，数六，为女妻，二阳失正，数九，为老夫，以五阳得正，位不变，数七，为士夫，上阴得正，数八，为老妇，此何异俗说也。”

虞注认为女妻指兑，兑为少女，即指上六。老妇指初六，下卦为巽，巽为长女，故称老妇。此说有理，可从。而一般学者认为老妇指上六，女妻指初六，虞翻斥为俗说。

《周易学说》引刘沅之注亦同意虞说。刘沅曰：“九五兑，错艮少男，士夫象，未娶者也，应爻巽为长女，老妇象，已嫁而老者也。九五以阳刚应过时之长女，匪配合之美，安得有誉？”

老夫娶少妻，老妇嫁少夫，作为当时一种婚姻制度的补充，在《周易》时代亦应常见。

《周官·媒氏》云：“司男女之无夫家者，而会之。”郑注云：“谓男妇之鳏寡者”，可见周礼有关于鳏寡者再婚的礼制规定。

笔者认为《大过》卦即为再婚之卦。《大过》九二爻之老夫娶女妻，年老了还能娶女妻，年轻时当然更能娶年轻貌美的少女。因此九二之老夫，很可能为妻死之后再婚之男子。九五爻为士夫，即年轻的

士，应有一定社会地位，属于统治阶级中的成员，属于贵族。本可轻而易举娶到少妻，娶到美貌的少女，但却娶上了一位老妇。应当说这样的老妇肯定是社会地位比士夫更高，更有权势，更有财富，说不准还可能是君王或诸侯之姐妹。这样的老妇，年轻时肯定出嫁过，年龄大了，年老色衰了，还会有士夫肯娶她，年轻时想娶她的人肯定不少。因此这样的老夫与老妇皆为再婚。礼云，男子五十称鳏，女子五十称寡。老夫可能五十余岁，三十岁的男子该不会称老夫吧。况且，《大过》有死象，《系辞传》说《大过》与丧礼相关，那么《大过》之礼，不是指九二爻之老夫死，而是指老夫之妻已死。九五爻为士夫，其所娶之老妇并没有死，而是指老妇初嫁之夫已死。因此，老夫之妇死，才会再婚女妻。老妇之夫死，才会再婚士夫。老夫娶少妻，还可生育，还可以传宗接代，承继祖祀。老妇可能五十余岁，已过了生育年龄，更年期都过了，不能生育子女了，因此说无咎无誉。《象》辞更说“亦可丑也”，认为这是丑事。可见对男女之再婚，价值观念有区别。

（四）《睽》卦反映婚俗中的巫风问题

《睽》上九爻：“睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧。匪寇，婚媾。往遇雨，则吉。”

虞翻曰：“睽三顾五，故曰睽孤也。离为见，坎为豕，为雨，四变时坤为土，土得雨为泥涂，四动，艮为背豕，背有泥，故见豕负涂矣。坤为鬼，坎为车，变在坎上，故载鬼一车也。”

又注曰：“谓五已变乾，为先，应在三，坎为弧，离为矢，张弓之象也。故先张之弧。四动震，为后，说犹置也。兑为口，离为大腹，坤为器，大腹有口，坎酒在中，壶之象也。之应历险，以与兑，故后说之壶矣。”

又注曰：“匪，非。坎为寇，之三历坎，故匪寇。阴阳相应，故婚媾。三在坎下，故遇雨。与上易位，坎象不见，各得其正，故则吉也。”

又曰：“物三称群，坎为疑，三变坎败，故群疑亡矣。”

虞翻以易象释辞，颇有道理，可从。

《周易学说》引刘沅等人之注认为此爻为幻象。刘沅曰：“上九之孤，自孤也，因猜疑而孤也。见者，上九自见为然而疑之也。上九刚极而过于用明，猜疑益甚，所见益奇。见豕负涂，疑其不洁而污已。载鬼一车，疑其为幻而崇己。先张之弧，疑其设机以射己。后说之弧，疑其虚无以误己。”

又引宋书升曰：“上处睽极，徬徨于外，以成眩惑，怪生于心，遂妄见于目，此皆乖离之所致。”

又引马其昶曰：“坎隐伏为鬼，车亦坎象，牛马负重致远，今见道涂之间，豕负载，鬼乘车，皆疑极所生幻象。”

笔者的观点与上述不同，笔者认为，此爻所述可能是一种十分奇特的婚礼婚俗现象，可能为巫俗在婚礼婚俗中的反映。

李道平《周易集解纂疏》认为“豕背有泥，故曰‘见豕负涂矣’。”又曰：“鬼车于礼为魂车，《既夕》荐车，郑彼注云‘今之魂车，载而往，迎而归，如慕如疑’，乖违之家有是象也”，郑氏与李氏认为此“载鬼一车”为“魂车”、“荐车”，那么此爻即属丧礼内容了。

“载鬼一车”应为“鬼车”，或“魂车”，但笔者认为这不是丧礼中的“魂车”或“荐车”，而是婚礼婚俗之中的一种驱鬼仪式，是一种远古遗存下来的巫风巫俗，是一种巫术活动，以避祸禳灾。

《睽》卦为乖隔，为有疑，可能卜筮时婚姻并不吉利，认为有鬼魂作祟为害，于是便需要举行一系列巫术活动来消除灾祸。远远地看见一群猪身上涂满泥巴，并有一辆车，装载有许多恶鬼厉鬼，那些恶鬼可能是画上去的图像，或可能是巫师们制作的面具或“傩神”，具有巫术性质，首先张开弓去射那些厉鬼，后来又放下了弓箭。通过这些巫术活动来消除厉鬼作祟，驱赶厉鬼。可能上古战争和婚姻，遇到麻烦问题，都需要此类巫术活动仪式来解决。不管如何，《睽》卦上九爻辞之前半部分的爻辞与后面的“匪寇，婚媾”即婚礼婚俗有密切关系。这是没有疑问的。举行此类离奇古怪的巫术活动，确实是一种奇特的婚俗现象。

第十二节 《需》卦与饮食之礼

《序卦传》与《象传》都认为《需》卦谈的是饮食之道。《序卦传》云：“物稚不可不养也，故受之以需。需者，饮食之道也。”干宝曰：“《需》，《坤》之游魂也。云升在天，而雨未降，翱翔东西，须之象也。王事未至，饮宴之日也。夫《坤》者，地也，妇人之职也。百穀果蓏之所生，禽兽鱼鳖之所托也，而在游魂变化之家，即烹爨腥实以为和味者也。故曰需者，饮食之道也。”

干宝认为，《需》卦是八宫卦《坤》宫中的游魂卦，云上升在天上，东西浮游，而未下雨，因此是等待之象。又说王事未至，饮宴之日，即《需》卦是宴饮等待王事之时候。又说《需》属《坤》宫之卦，《坤》表示大地，为妇人之职之象。大地出产食物，如百谷果实、禽兽鱼鳖之类。认为游魂为变化之卦，那么食物经过烹煮加工，经过变化后方可食用。并认为《需》卦谈论的就是这些饮食之道。

《象传》曰：“云上于天，需。君子以饮食宴乐。”虞翻曰：“君子谓乾，坎水兑口，水流入口，为饮。二失位变体噬嗑，为食，故以饮食，阳在内称宴，《大壮》震为乐，故宴乐也。”

虞翻从卦象上解释，《需》卦有饮食宴乐之象。

《需》卦之卦辞为：“有孚，光亨，贞吉，利涉大川”。卦辞似乎与饮食宴乐无关。

虞翻以为，《需》卦自《大壮》卦而来，“《大壮》四之五，孚谓五。离日为光，日之五得位正中，故光亨。贞吉谓壮于大舆之辐也。”李道平《周易集解纂疏》认为“大川”即指坎，谓“大川”为大难者，以坎险在前也。《彖》传中说：“利涉大川，往有功也。”为什么《需》卦要涉大川要过河呢？过河干什么呢？“往有功”又指什么呢？虞翻解释这两句象辞说：“谓二失位，变而涉坎，坎为大川。得位应五，故利涉大川。五多功，故往有功也。”

《中孚》卦辞云：“豚鱼吉，利涉大川，利贞。”《中孚》之卦象为泽上有风，巽又为木，《彖》辞说：“利涉大川，乘木舟虚也。”《周易

集解》引王肃曰：“中孚之象，外实内虚，有似可乘虚木之舟也。”《中孚》之卦辞应该说是乘舟在河里捕豚鱼之类的水产之物。

那么，《需》卦之辞“利涉大川”，是否也有乘舟去河中捕鱼之意呢？《象》辞说“利涉大川，往有功也”，极有可能说是在河中捕鱼，会有很多收获。如果“利涉大川”与捕鱼相关，那么也就与饮食宴乐相关了。

《需》卦之六爻爻辞，应与饮食宴乐相关。

初九爻云：“需于郊，利用恒，无咎。”象曰：“需于郊，不犯难行也。利用恒，无咎，未失常也。”需于郊，即指在郊外等待，去那儿干什么呢？应该是指去田猎禽兽，做这类准备工作。章太炎对“不犯难行”有新的解释。认为“犯难行”是指“犯钺而行”，“犯钺”即指举行一种祭钺（祭路神）的礼仪，祭后驱车从祭牲上碾过，以示行道无险难，此即“犯难而行”之意。“犯钺”之祭举行于国门之外，到了郊外，即需于郊，不要犯难而行，不要再举行“犯钺”之路祭了。照章太炎先生的意思，在需于郊之前，刚出城门，应该举行了犯钺而行的路祭之礼，现在到了郊外，就不必再举行这类路祭。利用恒，那么在这里应该指遵守正常的礼节，无咎，即未失常，没有违背常礼。由此爻辞可见，出外当有一系列与祭祀相关的礼仪活动。

九二爻云：“需于沙，小有言，终吉。”《象》曰：“需于沙，衍在中也。虽有小言，以吉终也。”

虞翻曰：“沙谓五，水中之阳，称沙也。二变之阴，称小。《大壮》震为言，兑为口。四之五，震象半见，故小有言。二变应之，故终吉。”

沙，指河水边缘之地，亦指岸边沙地。九二爻说需于沙，即在水边沙地上等待，又要干什么呢？爻辞没有接着再说，我想极有可能是在做捕鱼的准备。小有言，可能是指在捕鱼的细节问题上发生了争执，后来意见又统一了，因此说终吉。需于沙，可能是指在河边沙地上准备钓鱼或用网捕鱼。

九三爻说：“需于泥，致寇至”。《象》曰：“需于泥，灾在外也。自我致寇，敬慎不败也。”《集解》引荀爽曰：“亲与坎接，故称泥。

须止不进，不取于四，不致寇害。”由荀爽可知，泥为坎水边之地。可能指水田，如果为水稻之地，那么需于泥，即指在水稻田里收获粮食了。在泥水田里收割粮食要谨慎小心，要防止寇盗来抢夺。因坎象亦为盗贼。

初九爻指在郊外猎获野禽野兽，九二指在河边捕获鱼类，那么九三爻则指在泥田里收获粮食了。总之三爻都是指获取食物，来源有三个，一是打猎，二是捕鱼，三是收获水稻等庄稼。

六四爻云：“需于血，出自穴。”穴即指地穴，指穴居而野处。夏商时代，许多民居都是地穴或半地穴式的建筑，考古发现有大量证据。

《集解》引王弼云：“穴者，阴之路也。四处坎始，居穴者也。”

“需于血，出自穴。”可能是说从自己居住的穴室走出来，将捕获到的野禽或野兽宰杀，以血祭祀神灵之类。需于血，当指宰杀禽兽。

马振彪《周易学说》引马其昶曰：“需者，饮食之道。上古穴居野处，茹毛饮血。需于血，肉食也。出自穴，将进位于朝，不家食，吉也。古昔射猎为生，不能强天下皆不肉食，特有其节耳。供祭礼、充君庖、待宾客，因民之欲而利导之，使之尊君亲上，而怜惜物命之意，亦寓其中。鲁人猎较，孔子亦猎较，孔子先簿正祭器，不以四方之食供簿正，得顺以听之之道。”

马其昶指出，“需于食”即指肉食，指茹毛饮血，将射猎获得的禽兽供祭祀、充君庖、待宾客之用。出自穴，指不家食，进位于朝。既然进位于朝，照马氏其意，当指将禽兽献给君王了。

自初九爻、九二爻、九三爻、六四爻，都是做食物的获取与准备工作，到了九五爻，自然是饮食宴乐了。

九五爻云：“需于酒食，贞吉。”《周易集解》引荀爽曰：“五互离坎，水在火上，酒食之象。需者，饮食之道。故坎在需家为酒食也。云需时欲降，乾须时当升，五有刚德，处中居正，故能帅群阴，举坎以降，阳能正居其所则吉，故曰需于酒食也。”

李道平《周易集解纂疏》疏九五爻曰：“五互离火坎水，坎水在离火之上，且鼎象半见，故有酒食之象。”又云：“需，须也，酒食，

享食之礼。礼速客之辞曰：‘主人须矣。’五为卦主，需二变为食，上需于下，下应于上，二升居五得正，故吉也。”

李道平认为，九五爻辞即为享食之礼。

九五爻象辞曰：“酒食贞吉，以中正也。”《周易集解》引卢氏曰：“沉湎则凶，中正则吉也。”

九五爻象辞说的是，以中正之道谨守享食之礼，则吉祥。如果违背享食之礼，沉湎于酒，则会凶险了。《未济》上九云：“有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。”《象》曰：“饮酒濡首，亦不知节也。”“有孚于饮酒，无咎”，应当是说在酒食等宴享或享食之礼中，能遵守礼节，故得无咎。如不守享食之礼节，沉湎于酒，宴享过度，以至于将酒泼到了头上，连头发都弄湿了，显然不是好事。陈戌国先生在《周易校注》中说：“饮酒而至于濡首，显然属于‘失是’之行为，那是因为饮者不懂礼节，不知节制。‘不知节’，就势必胡作非为，失节失礼‘失是’而竟至于失天下。”

上六爻讲述的是用馈宾、享食之礼敬待客人。

上六爻辞云：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。”《周易集解》引荀爽曰：“三人谓下三阴也，须时当升，非有召者，故曰不速之客焉。乾升在上，君位以定，坎降在下，当循臣职，故敬之终吉也。”

入于穴，当指进入穴屋居室之内。有不速之客三人来，当指有不请自来的三位客人，即乾三阳，三位君子。敬之，终吉，当指用享食之礼敬待客人，终获吉祥。《礼记·曲礼》曰：“毋不敬。”礼主敬。所谓敬之，当然指礼待客人。《论语》也有“君子敬而无失”的话，与此可互相参证。

马融解释“速”说：“速，召也。”

《周易学说》引刘沅解释此爻时说：“在上穷极，无不复需，故不言需。我为主，应为客，上六下应九三，与二阳需极并进，为不速客三人来象。”

又引马其昶解释此爻说：“秋官司仪，诸公相为宾，飧食如将币之仪。注云，飧食速宾。（彪谨案：此九五之象也。）公食大夫礼，则

戒而不速。（彪谨案：此爻象之。）记云：不宿戒，戒不速。注谓食礼轻也。食宾之朝，夙兴戒之，宾则从戒者而来，不复召。盖戒于前期三日，申戒于前期一日，谓之宿。戒若第云戒，则不速也。弓旌之招，下賁岩穴，惟入而后能来，士不求不至也。食礼云，简于飧食，要自不敢忘敬。”

马其昶先生引证之语，别有深意，可作参考。

综合《需》卦辞和六爻辞而言，整个《需》论述的确实是饮食宴享之道，亦为饮食宴享之礼。

卦辞之“利涉大川”，应为去河中捕鱼，初九之爻辞“需于郊”，应为去郊野准备猎获禽兽；九二之爻辞“需于沙”，应为去河边沙地边准备钓鱼或用网捕鱼，九三爻之“需于泥”，应为去泥田里收获粮食。马其昶先生解释九五爻时说，“需于酒食，谷食也。树艺五谷，五谷熟而人民育”，此五谷在九三爻中，当指“需于泥”中收获之稻谷。六四爻之“需于血”，按照马其昶先生的说法，当指“肉食也”，指“茹毛饮血”。笔者认为可能指烹饪之前宰杀禽兽；九五爻即指宴乐之礼了；上六爻亦为馈宾之礼，享食之礼。

干宝注中说的百谷果蔬、禽兽鱼鳖，《需》卦中初九、九二、九三等三爻皆已暗含之。

马振彪先生在《周易学说》中解释此卦加案语说：“需有待义，有敬义，有养义，有求义，皆于爻象中括之。”“需之正义，以敬为主，与观卦盥而不荐之义同。将荐而不遽荐，亦是以敬而需，非敢怠也。”“礼无不敬，于祭义尤严，而朝聘燕飧亦礼之大者，故不敢不敬。”

以礼敬来概括《需》卦之正义，可谓一语中的，符合《需》卦卦爻辞的实际。

第十三节 宴饮馈宾礼考论

《需》卦有两爻属于嘉礼的宴饮馈宾之礼。九五爻：“需于酒食，贞吉”。上六爻：“有不速之客三人来，敬之。终吉。”第十二节我们

已专就《需》卦与饮食之礼进行了阐释，在此不再述及。下面就《姤》卦、《中孚》卦及《未济》卦所涉之礼予以考释。

一、《姤》卦九二爻与相关宴饮馈宾之礼

《姤》卦九二爻：“包有鱼，无咎，不利宾。”

虞翻注曰：“巽为白茅，在中称包。《诗》云：白茅包之。鱼谓初。阴巽为鱼，二虽失位，阴阳相承，故包有鱼，无咎。宾谓四，乾尊称宾，二据四应，故不利宾，或以包为庖厨也。”

王弼注曰：“初阴而穷下，故称鱼也。不正之阴，处遇之始，不能逆近者也。初自乐来应己之厨，非来犯应，故无咎也。擅人之物，以为己惠，义所不为，故不及宾。”

《周易学说》引刘沅曰：“凡卦以相应为义，《姤》则以相遇为义。初先遇二，故即为二所包。”又引李士钊曰：“四为宾，则知二为主，所谓物各有主也。”

由上述引文可知，初六爻为鱼，九二爻为主人，九四爻为宾。

《周易学说》引马其昶曰：“《公食大夫礼》云，有司卷三牲之俎，归于宾馆，鱼腊不与，此爻之象也。《既夕礼》，苞牲取下体，不以鱼腊。注云，鱼腊非正牲。又《公食礼》，鱼腊酱不祭。注云，非食物之盛者，然则归俎于宾。鱼腊不与，亦以鱼腊非正盛饌。爻言不利宾。利者宜也，谓其义不宜及宾也，二以鱼腊遇初，尽其才而不逾其分，则得所以牵柔之道。记云，礼不下庶人，是其义。”

由引文可知，《公食大夫礼》和所谓的《既夕礼》都规定鱼腊不与。《公食大夫礼》规定有司卷三牲之俎归于宾馆，供给宾客享用，鱼腊却不能提供。《既夕》规定，苞牲取下体，不能供以鱼腊。同样，公食礼也规定鱼腊酱醢不祭，不能用鱼腊酱醢来祭祀。因此九二爻说，包有鱼，不利宾，即指不能将鱼腊等物供应给宾客，不能作为待客之物。

而初爻则为庶人，可以提供给鱼腊之物。

马振彪先生在《周易学说》中加案语说：“礼不下庶人，注云，谓其遂于事，不能备物。抱润先生引此义，盖谓初为庶人，待遇虽不

丰，可以无咎，亦不必备物之义。若遇宾礼，非所宜也。爻义与礼经合。”

二、《中孚》卦辞有关士庶人之嘉礼

《中孚》卦：“豚鱼吉，利涉大川，利贞。”

李鼎祚《周易集解》加案语曰：“坎为豕，讼四降初，折坎称豚，初阴升四，体巽为鱼，中二孚信也，谓二变应五，化坤成邦，故信及豚鱼，吉矣。”

荀爽曰：“豚鱼谓四三也。艮为山陆，豚所处。三为兑泽，鱼所在。豚者卑贱，鱼者幽隐，中信之道，皆及之矣。”

《周易学说》引李纲曰：“豚鱼吉者，圣人仁心感物，及于胎卵，其政则所谓不麝卵，不杀胎，取鸟兽鱼鳖必避其孕乳之时是也。”

引苏秉国云：“豚鱼二物微细……必生之以道，食之以时，用之以礼。”

引李士钊认为：“豚鱼二物，祭祀燕宴，无不可用。”

在讨论《姤》卦九二爻“鱼腊不与”之义时，我们知道，宾礼不用鱼腊，此处所说祭祀燕享用豚鱼，当指庶人之礼，为士庶人之嘉礼。

三、《中孚》九二爻有关宴饮之礼

《中孚》卦九二爻：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”《象》曰：“其子和之，中心愿也。”

虞翻曰：“靡，共也。震为鸣，讼离为鹤，坎为阴，夜鹤知夜半，故鸣鹤在阴。二动成坤，体益，五艮为子，震巽同声者相应，故其子和之，坤为身，故称我，吾谓五也。离为爵，爵位也。坤为邦国，五在艮，阍寺庭阙之象，故称好爵，五利二变之正应以故，吾与尔靡之矣。”

虞氏以易象释其义，颇为有理。李道平《周易集解纂疏》云：“《孟子》‘为丛殴爵者，鸛也。’注云：‘爵，鸟名。’《说文》：‘爵，礼器也。所以饮器象爵者，取其鸣节节足足也。’《祭统》曰：‘尸饮

五，君洗玉爵献卿。尸饮七，以瑶爵献大夫。尸饮九，以散爵献士及群有司。’凡有爵于庙，则有位于朝，无位则无爵，亦遂以位为爵。《天官·太宰》‘以八柄诏王，驭群臣。一曰爵’，即此义也。盖古者爵位，取义于酒爵。酒爵之义，又取爵鸣节节足足。”

李道平《周易集解纂疏》曰，爵为礼器，有爵者即有位，此说可从。

《周易学说》引彭中甫曰：“《说文》：‘爵，礼器也。’宗庙之礼，贵者献以爵。则好爵者，即诗人康爵之谓。靡，虞氏亦训共，即旨酒宴乐之意。”

由上述引文可知，九二爻为贵族间的旨酒宴乐之礼，即宾礼也。有爵者即有位，即皆为贵族也。饮酒宴乐，为共乐之义。《周易学说》引李士钊曰：“好爵，人所同好。我有之，我愿与尔共之也。……诗曰，我有旨酒，嘉宾式燕以敖。同乐之谓也。”

四、《未济》上九爻为饮酒礼

《未济》卦上九爻：“有孚于饮酒，无咎，濡其首，有孚失是。”《象》曰：“饮酒濡首，亦不知节也。”

虞翻曰：“坎为孚，谓四也。上之三，六四，故有孚。坎酒流颐中，故有孚于饮酒，终变之正，故无咎。乾为首，五动，首在酒中，失位，故濡其首矣。孚，信。是，正也，六为失正，故有孚失是，谓若殷纣沉湎于酒，以失天下也。”

又注曰：“节，止也。艮为节，饮酒濡首，故不知节矣。”

虞翻认为，饮酒濡首，指饮酒不知礼节，失德失位，如商纣王饮酒失德，以失天下。

《周易学说》引姚配中之注，亦此意。姚氏曰：“殷王受之迷乱，酗于酒德，所谓有孚失是也。高宗伐鬼方，殷所以中兴；后嗣王酣身，殷所以亡也。”

又引刘沅曰：“凡言酒，皆坎象。上为首，下应坎，故象饮酒。有孚于饮酒，有相孚而以酒相饮者也。”

又引马其昶曰：“上体离，互坎，水中有火，酒之象也。九四当

未济之时，出征靖难，三年有赏。历三爻而至上九，饮至策勋，与民同乐可也。有孚，承六五之有孚而言。礼云，饮酒之义，君子所以相接，尊让洁敬之道行焉。是贵贱明，隆杀辨，和乐而不流，弟长而无遗，安燕而不乱，此五者足以正身安国矣。……”

马振彪先生加案语曰：“……然则酒以合欢，酒以成礼，过三爵则为非礼。此鲁共公择言篇引大禹之戒，所以谓后世必有酒亡其国者。《易》象终于此，其意深矣。”

马其昶认为饮酒礼的义旨则是为了处理君子之间相互交接之事，尊让洁敬之道体现在饮酒礼之中。饮酒礼之作用有五点，即明贵贱，辨隆杀，和乐而不流，弟长而无遗，安燕而不乱。这五点足以正身安国，即饮酒礼是为了治身修身，可以治邦安国。马氏之说颇为有理，可从。

马振彪先生所加之案语认为饮酒是为了合欢成礼，当然无酒则燕宴之宾礼不成，但过三爵则为非礼。上九爻非但过三爵，而且至于饮酒濡湿头和脸了，可谓失礼之甚。由《左传》记载的大量史实可知，失礼则十分凶险。

第五章 余 论

前面所有章节围绕《周易》经传及易学史上的古礼问题作了比较全面的综合考察与分析，尤其对《周易》本经有关卦爻辞的古礼问题作了专门的比较深入的探讨。本章试图对前面论述过的问题作补充说明，以便比较全面而深刻地认识《周易》古礼，更好地把握《周易》古礼之性质及其基本特征，并对本论题已解决的问题和尚需进一步探讨的问题作一个概括总结。

第一节 《周易》礼治思想综论

《易》是阐述天地人的发展变化规律即三才之道的，而礼制是人用来处理人与天神、人与地祇、人与人鬼以及人与人之间的关系的一系列言行规范及其价值观念。礼的依据由道由仁而来，礼是人世间处理各种各样关系以达成治人治家治国治天下的目的的媒介与工具。人类社会的组织离不开礼这个工具，随着社会的不断文明与进步，礼制内容也要相应的发生变法，也要损益盈虚，与时偕行，但人类社会的治理不能无礼，无礼则乱。礼乐崩坏的时代，往往天下大乱。礼与政治休戚相关，也与立己立人修身齐家密切相连。

一、王的政治军事等活动都应遵守当时的礼制规范

王的政治活动往往就是祭祀活动，或者说政治活动以祭祀活动为中心而展开，军事活动亦涵括大量祭祀活动，所谓“国之大事，在祀与戎”即是如此。

《周易》卦爻辞中提到“王”、“天子”共有17次，还有1次称庙号“高宗”，2次称帝号“帝乙”，前面第二章已有详细引述。

反映王祭祀活动的有《观》卦六四爻“观国之光，利用宾于王”，

由此祭祀盛典观其政治兴衰。有《随》卦上六爻“拘系之，乃从，维之，王用亨于西山”，此辞言王在西山举行祭祀活动，“拘系之，乃从，维之”，可能指捆绑俘虏用人牲作祭祀。有《益》卦六二爻“王用亨于帝”，指王祭祀天神上帝。有《涣》卦“亨，王假有庙，利涉大川，利贞”，此卦辞“王假有庙”，指王去庙里举行祭祀祖先的大典。

与王相关的卦爻辞，其内容，一为祭祀活动，二为军事活动，三为婚娶等人事活动。这些活动，有些本身即是礼，有些与礼紧密相关，需要当时的礼制来规划，需要按照礼制行事。如军事活动要按军礼行事，婚娶之事须按当时婚礼行事。

二、以礼修己治人

《易》重道，亦重德，《系辞传》阐释了《履》、《谦》、《复》、《恒》、《损》、《益》、《困》、《井》、《巽》等九卦之德，认为《履》为德之基，《谦》为德之柄，《履》和而至，《谦》尊而光，《履》以和行，《谦》以制礼。

在《系辞传》的作者看来，《履》卦意思是说礼是德之根基，无礼即无德可进，《谦》为德之把柄，无《谦》则礼不能执持。礼主敬，礼敬他人，谦为卑，指卑己，《谦》道即卑己尊人之道。没有了卑己尊人之道，礼则不能执持，也就是不能守礼执礼了。

而“德”是成就君子 and 圣贤的必由之路。《文言传》云：“君子行此四德者，故曰乾元亨利贞”。君子按照“元”的要求，“体仁足以长人”；按照“亨”的要求，“嘉会足以合礼”；按照“利”的要求，“利物足以合义”；按照“贞”的要求，“贞固足以干事”。行此四德，按照元亨利贞四德办事，当然会成为君子，成为圣贤，成为大人。“嘉会足以合礼”，其礼为君子修养的四德之一。

《文言传》认为乾卦六爻阐述的都是君子圣贤大人之德，即所谓“龙德”。初九“潜龙勿用”阐述的是龙之隐德，即“龙德而隐者也”。九二爻“见龙在田，利见大人”阐述的是龙的中正之德，即“龙德而中正者也”。九三爻阐释的是君子进德修业之事。九四爻阐释的是君

子进德修业，应该及时抓住机会，体现了时不我待的思想。九五爻阐述的则是圣人之德了。上九爻阐释的是君子应该遵守进退存亡得失等变化之道，虽不直接言德，亦与德相关。《文言传》六爻中的中正之德，即君子之言行，“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚”，朱熹解释说：“常言谨，常行即信，但用闲邪，怕他人来，此正是‘无射亦保’之义。”“然只视听言动无非礼，便是闲。”朱熹认为，君子要视听言动无非礼，无不合礼，才能闲邪存诚。当然，只有闲邪存诚才能成就君子中正之德。

可见，守礼行礼持礼是成就君子之德的必备条件，也可以说守礼持礼是君子修身修养的必备条件。君子只有具备了守礼行礼持礼的条件后，才会成就中正之德。只有具备君子之德后，才能感化他人，施德与人，即修己及人，即“德博而化”。“君子以成德为行，日可见之行也”，君子之德要在行动中在践履中才能成就，亦即只有在日常的行动中处处守礼日日守礼，才会成就。《坤》卦说“君子以厚德载物”，只有增进扩充君子之德，才能够胸怀宽广，容纳万物，以德化人，以德治人。

《周易》之《文言传》及《系辞传》主张以德修己治人，德治中包含有礼治思想，礼治是德治的一个必备条件，无礼则无德可言，当然亦无德治可言。

《周易》之《文言传》与《系辞传》等易传中的德治礼治思想与儒家典籍《论语》及《礼记·缙衣》中的德治思想一致。

《论语·为政》第三章云：“子曰：‘道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。’”《礼记·缙衣》云：“夫民教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遁心。”郭店楚竹书《缙衣》第23至24简云：“子曰：长民者，教之以德，齐之以礼，则民有欢心；教之以政，齐之以刑，则民有免心。”（上海博物馆竹书《缙衣》等13简与此相同，个别字有异。）

很显然，儒家典籍认为以德礼教民导民优于以政刑教民导民，儒家主张德治与礼治，而《周易》中就有德治礼治思想。可见，古代中国的德治礼治思想由来已久。

第二节 《周易》古礼研究结论

一、《周易》古礼研究已解决的问题

(1) 就《周易》文本及古礼背景有关问题作了考察，提出了自己的看法

在考察《周易》文本及古礼文化背景时，就经传的撰作和时代问题作了探讨，就当时《易》的应用情况即占筮现象进行了分析论述，并就当时人们的认知方式作了分析。

(2) 对历代易学中的礼制问题和礼制思想进行了初步的比较系统的分析论述

(3) 对卦爻辞中的古礼进行了适当分类

(4) 对《坤》卦衣裳之制、《蒙》卦学礼问题进行了考论

(5) 对祭祀礼制进行了考论

(6) 对锡命礼及建国封侯爵禄礼制进行了考论

(7) 对军礼、田狩礼、宾礼进行了考论

(8) 对媵婚制、婚礼婚俗进行了考论

(9) 对《需》卦饮食之礼进行了考论，对宴饮馈宾礼进行了考论

(10) 易礼关系问题及《周易》礼治思想进行了分析总结

二、《周易》古礼研究尚需进一步探讨的问题

(1) 许多卦爻辞所涉礼制时代问题，如归入殷礼还是周礼，尚需进一步考论，目前限于材料还无法确定，无法作出结论。

(2) 对某些卦爻辞是否包含古礼问题尚需进一步研究。

(3) 对易学史上许多易学家著作中的古礼阐释问题及易礼思想尚需作大量的文献汇辑工作，尚需作进一步的探讨和研究，本人论文所探讨的只是有代表性的少数几位著名易学家的易礼文献及易礼思想。

(4) 有些问题因是第一次涉及和论述，文献材料极其有限，其论证和结论还有待以后进一步完善。

三、易象与易辞（易礼）之逻辑联系有待加强研究

由第三章第四节所引虞注可知，虞注易礼之最大特点，即是着重以易象阐释易辞易理，即以易象释易礼内容。大量的易象就像一幅一幅图画，将其贯穿起来，即是易辞之义。虞翻坚信无象外之辞，所有的易辞皆有易象为其依据。汉代易象之说至虞翻时应已发展到了顶峰，自王弼“得意忘象”、“得象忘言”之说大畅后，象数易学退居于次要地位，王注大行于世，义理之学盛行。象数之学的逐渐衰落与易象之繁琐和其本身固有的缺陷有内在的联系。

由易象之说可以推出一个结论，似乎只要明白通晓易象，所有的易学奥妙都会迎刃而解了。事实上却并不如此简单。

易象与易辞之间的逻辑关系并不如许多易学著作中所提到的那么简单，仅仅是直线式的推理关系，如六五爻“帝乙归妹”所注，“三四已正，震为帝，坤为乙，故曰帝乙。”虞注指出三四爻正位，有震象，震象为帝，有坤象，坤象为乙，合象而言则曰帝乙也。这种逻辑关系分析方式可简化为 $A+B+C+\cdots=M$ （其中 A、B、C……皆为易象，M 为合成之易象，即为易辞之旨）。

这种分析方式有其先天缺陷。

其一，易象是千变万化的，不可捉摸的，如乾为君，为天，为父，为老马，为良马，为玉等等，又如震亦为马，为帝，为东方，为春，为长子，为大涂等等，那么多的易象，为什么此处此爻即取此易象而彼处彼爻而取其他易象呢？比如《归妹》六五爻中，为什么要取帝之象而不取震为马之象呢？为什么要取坤为乙而不取坤为牛之象呢？

易象选择的随意性和确定性如果找不出适当的规则和适当的理由，那么由易象这个依据推理出来的易辞易礼之内容，是否确定，就很值得怀疑了。

既然《易》无象外之辞，易象与易辞肯定有某种逻辑联系，那么这种逻辑关系又如何呢？这是学术界所面临的一个严峻挑战，至目前为止，象数易学者并没有就此逻辑问题进行过圆满的解答。

其二，易象说没有揭示出易象、易辞与易道之间的有机联系及其逻辑关系。《易》以明阴阳，《易》是为了说明天道、地道、人道等三才之道的，那么易象与易辞及易道三者之间的有机联系及其逻辑关系必须予以阐明，否则，仍然是说不明白，只能愈说愈烦琐。

这些问题，有待于象数易学者深入研究。易象的研究是有价值的，提出这些问题并不是否认易象说，恰恰相反，而是为了更好地支持易象说。《系辞传》说：“易者，象也”，并不是毫无来由，《易》与象之间应存在十分复杂的关系，这是确定无疑的。朱熹便很重视《易》象，认为《易》“于言上会得者浅，于象上会得者深”。因此研究《易》象是很有价值的。也只有弄清楚了易象说的真面目，象数学才会为更多的学者所接受，才会为推动《周易》研究进一步发展提供更好的条件。

四、《易》与礼的研究有待学术界同仁共同探讨

学术界对于《易》与礼的研究重视不够，关于《易》与礼研究的成果很少，易学家如果缺乏易礼方面的常识，解释卦爻辞就可能偏离原意，譬如有人翻译《杂卦传》“《渐》，女归待男行也”，将其翻译成“女子归来等待男子出行”，这显然不准确，这句话讲的是婚礼中的亲迎礼，男方要去女方家迎接新娘。对于《周易》中的古礼问题，大有深入研究的必要，期待学术界同仁引起重视，并能就此学术问题共同进行探讨。

参考文献

一、易类

- [1] 孔颖达. 周易注疏. 易学精华[M]. 北京: 北京出版社, 1996
- [2] 李鼎祚. 周易集解[M]. 北京: 北京市中国书店, 1984
- [3] 司马光. 温公易说[A]. 易学精华[C]. 北京: 北京出版社, 1996
- [4] 张载. 横渠易说[A]. 易学精华[C]. 北京: 北京出版社, 1996
- [5] 程颐程颢. 程氏易传[A]. 易学精华[C]. 北京: 北京出版社, 1996
- [6] 杨万里. 诚斋易传[A]. 易学精华[C]. 北京: 北京出版社, 1996
- [7] 王应麟. 周易郑注[M]. 续修四库全书·经部·易类
- [8] 焦循. 易通释[M]. [A]. 易学精华[C]. 北京: 北京出版社, 1996
- [9] 王夫之. 周易内传[A]. 船山全书[C]. 长沙: 岳麓书社, 1996
- [10] 王夫之. 周易外传[A]. 船山全书[C]. 长沙: 岳麓书社, 1996
- [11] 王夫之. 周易稗疏[A]. 船山全书 [C]. 长沙: 岳麓书社, 1996
- [12] 张惠言. 虞氏易礼[M]. 续修四库全书·经部·易类
- [13] 李光地. 周易折中[M]. [A]. 易学精华[C]. 北京: 北京出版社, 1996
- [14] [清] 李道平. 周易集解纂疏[M]. 北京: 中华书局, 1994
- [15] 曹元弼. 周易郑氏义[M].
- [16] 刘师培. 国学发微[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2004
- [17] 刘师培. 周礼周易相通考[A]. 国学发微[C]. 石家庄: 河北教育出版社, 2004
- [18] 胡朴安. 周易古史观[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005
- [19] 杭辛斋. 易学笔谈·读易杂识[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997
- [20] 尚秉和. 焦氏易詁[M]. 北京: 光明日报出版社, 2005
- [21] 尚秉和. 焦氏易林注[M]. 北京: 光明日报出版社, 2006
- [22] 杨树达. 周易古义[M]北京: 中华书局, 1930
- [23] 李学勤. 帛书易传与易经的作者[A]. 国际易学(第一集)[C]. 北京: 华夏出版社, 1995
- [24] 张善文, 黄寿祺等. 周易译注[M]. 福州: 福建人民出版社, 2000
- [25] 马振彪. 周易学说. [M]. 广州: 花城出版社, 2000

- [26] 李安纲主编. 易经[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999
- [27] 金景芳. 周易全解[M]. 长春: 吉林大学出版社, 1989
- [28] 金景芳. 《周易·系辞传》新编详解[M]. 沈阳: 辽海出版社, 1998
- [29] 南怀瑾. 易经系传别讲[M]. 北京: 中国世界语出版社, 1996
- [30] 高岛吞象. 高岛易断[M]. 北京: 北京图书馆出版社, 1997
- [31] 邓球柏. 白话焦氏易林[M]. 长沙: 岳麓书社, 1996
- [32] 郑玄注, 常秉义编. 易纬[M]. 乌鲁木齐: 新疆人民出版社, 2000
- [33] 林忠军. 周易郑氏学阐微[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005
- [34] 刘玉建. 两汉象数易学研究(上、下册)[M]. 南宁: 广西教育出版社, 1996
- [35] 萧汉明, 郭东升. 周易参同契[M]. 上海: 上海文化出版社
- [36] 萧汉明. 周易本义导读[M]. 济南: 齐鲁书社, 2003
- [37] 唐明邦. 周易评注[M]. 北京: 中华书局, 1995
- [38] 邢文. 帛书周易研究[M]. 北京: 人民出版社, 1997
- [39] 杨庆中. 二十世纪中国易学史[M]. 北京: 人民出版社,
- [40] 濮茅左. 战国楚竹书周易[M]. 上海: 上海博物馆, 2001
- [41] 余敦康. 汉宋易学解读[M]. 北京: 华夏出版社, 2006
- [42] 潘雨霖. 读易提要[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2003
- [43] 朱伯崑. 易学哲学史[M]. 北京: 北京大学出版社, 1986
- [44] 朱伯崑. 国际易学研究(第一辑、第二辑)[M]. 北京: 华夏出版社, 1995
- [45] 刘大钧. 今、帛、竹书周易与今、古文问题[A].
- [46] 廖名春. 周易研究史[M]. 长沙: 湖南出版社, 1991
- [47] 廖名春. 帛书二三子释文. 帛书系辞释文. 帛书易之义释文. 帛书要释文. 帛书繆和释文. 帛书昭力释文[A]//国际易学研究(第一辑)[C]. 北京: 华夏出版社, 1995
- [48] 金春峰. 周易经传梳理与郭店楚简思想新释[M]. 北京: 中国言实出版社, 2004
- [49] 黄庆萱. 周易纵横谈[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2006
- [50] 林忠军. 易纬导读[M]. 济南: 齐鲁书社, 2002
- [51] 陈戍国. 周易校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2004
- [52] 兰甲云. 周易卦爻辞研究[M]. 长沙: 湖南大学出版社, 2006

二、礼类

- [53] 孙希旦. 礼记集解(上下册)[M]. 北京: 中华书局, 1989
- [54] 朱彬. 礼记训纂[M]. 北京: 中华书局, 1996
- [55] 凌廷堪. 校礼堂文集[M].
- [56] 沈文倬. 宗周礼乐文明考论[M]. 杭州: 杭州大学出版社, 1999
- [57] 沈文倬. 蓟阁文存 [M]. 北京: 商务印书馆, 2006
- [58] 杨向奎. 宗周社会与礼乐文明[M]. 北京: 人民出版社, 1997
- [59] 王文锦. 礼记译解[M]. 北京: 中华书局, 2001
- [60] 王聘珍. 大戴礼记[M]. 北京: 中华书局, 1983
- [61] 孙诒让. 周礼正义(1—14册)[M]. 北京: 中华书局, 2000
- [62] 陈戍国. 礼记校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2004
- [63] 陈戍国点校. 周礼、仪礼、礼记[M]. 长沙: 岳麓书社, 1989
- [64] 陈戍国. 中国礼制史(1—6卷)[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 2001-2002
- [65] 丁鼎. 仪礼·丧服考论[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003
- [66] 刘源. 商周祭祖礼研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2004
- [67] 梅珍生. 晚周礼文质论[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 2004

三、其他类

- [68] 李学勤. 失落的文明[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000
- [69] 春秋三传[M]. 北京: 中国书店, 1998
- [70] 朱熹. 朱子语类 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2000
- [71] 孙星衍. 今古文尚书疏证[M]. 北京: 中华书局, 1986
- [72] 阮元校刻. 十三经注疏[M]. 北京: 中华书局, 1980
- [73] 陈来. 古代宗教与伦理[M]. 北京: 北京大学出版社, 2000
- [74] 刘师培. 清儒得失论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004
- [75] 刘师培. 经学教科书[A]//中古文学论著三种[C]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997
- [76] 余嘉锡. 目录学发微[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004
- [77] 马一孚. 复性书院讲录[M]. 济南: 山东人民出版社, 1998
- [78] 王国维. 观堂集林[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2003
- [79] 顾颉刚. 当代中国史学[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002

- [80] 郭沫若. 中国古代社会研究[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2004
- [81] 崔明德. 先秦政治婚姻史[M]. 济南: 山东大学出版社, 2004
- [82] 裘锡圭. 中国出土文献十讲[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2004
- [83] 吕思勉. 中国制度史[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2005
- [84] 齐思和. 中国史探析[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2004
- [85] 程俊英. 诗经注析[M]. 北京: 中华书局, 1991
- [86] 聂石樵. 楚辞新注[M]. 北京: 商务印书馆, 2004
- [87] 王冠英. 中国文化通史(先秦卷)[M]. 北京: 中共中央党校出版社, 2001
- [88] 晁福林. 先秦民俗史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2001
- [89] 宋镇豪. 中国风俗通史(夏商卷)[M]. 上海: 上海文艺出版社, 2001
- [90] 柳诒徵. 中国文化史(上下册)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001
- [91] 宋兆麟. 巫觋[M]. 北京: 学苑出版社, 2001
- [92] 宋兆麟. 中国风俗通史(原始社会卷)[M]. 上海: 上海文艺出版社, 2001
- [93] 陈戍国. 诗经刍议[M]. 长沙: 岳麓书社, 1997
- [94] 陈戍国. 春秋左传校注[M]. 长沙: 岳麓书社, 2006

后 记

又是一年春草绿，丁亥暮春博士论文答辩场景依然历历在目，转眼已是戊子仲春。喜欢吟诵毛泽东主席诗句，“天若有情天亦老，人间正道是沧桑”。但我想春天永远不会老，春天的脚步还是那么轻盈，春天又来了。春天是多情的季节，湘江边春水已渐渐见涨，校园的桃树已缀满花蕾，即将绽放，妩媚的春光里，孩子们的笑脸是那么灿烂。春天，总是这么绚丽多姿，总是这么迷人，总是这么充满想象，充满希望！

在这个春天里，我很幸运，在湖南大学出版社雷鸣社长、熊志庭副社长和学校出版基金委员会委员们以及岳麓书院院长朱汉民教授的亲切关怀和鼎力支持下，我的博士论文于去年获得了湖南大学出版社图书出版基金资助，即将于今年顺利出版！在我的学术道路上，能遇到这么多先生以及同仁先进的指教提携，实乃三生有幸。

博士论文《周易古礼研究》耗费了不少精力，自认为研究工作也算严肃认真，论文在陈成国老师精心指导下，做了数度修改，取得了一些成绩，获得了匿名评审专家的肯定，有些评价出于先辈的厚爱，有些过奖。学界先辈或许认为本人资质虽然鲁钝，但还算勤奋，肯钻研、肯思考，做学问的态度还是实事求是的。说实话，能得到评审专家的鼓励有些喜出望外，感觉到自己的研究工作没有白做，应该有些价值。

在答辩会上，答辩委员武汉大学教授萧汉明先生，湖南省社科院梁绍辉研究员，岳麓书院萧永明教授、于振波教授以及答辩委员会主席朱汉民教授给予了肯定评价，并提出了不少很好的建议，可惜本人由于诸多原因，修改不够，论文还存在不完善的地方，这些只好留到将来有时间再做进一步的研究探索和修改完善了。

业师陈成国先生十分关心本书出版，赐予嘉序，陈先生做学问的态度十分严肃、十分严谨，在礼学上的学术成就在全国学术界有目共睹，不用我多言。先生对学生要求甚严，在答辩后多次催促我修改好

论文，现在总算勉强完成，有了交待。易学界著名专家萧汉明先生在本人治学道路上给予了许多指教，对本人博士论文鼓励有加，出于厚爱，又赐予大序，这种无私关心提携后学的精神令我十分感动。

本书责任编辑萧立生先生对工作十分尽职尽责，精心编辑，纠正了不少引文错误，由于本人疏误和校对匆忙，原博士论文存在不少引用和打印错误，非常感谢他的辛劳付出。

由于本人学术修养有限，识见浅陋，本书一定存在许多缺点和不足，殷切期望易学界、礼学界的专家朋友和广大读者批评指正！

最后，有感于戊子春天的到来，生生之谓易，生生即是仁，生生即是春，赋小诗一首，感慨系之：

花落又花开，春去春还来；心常生春意，人间春满怀！

兰甲云

2008年3月9日于长沙天马山肥遁斋